

1934

هو المكنى

كتاب شرح لخصوص الحكم • للمسلم الملقق • والمطل
المدقق • صوفي زمانه • وشيخ عصره • وأنه • الشيخ بالي
افندي • قدس الله سره • واقاض علينا بره • ومنحنا من
بعض كراماته • ونقدنا بعلومه ومؤلفاته • والمسلمين آمين •

تأليفه الطنون الشيخ بالي افندي هو المكنى
بخليفة الصوفيه وى المتوفى سنة تسعمائة وستين

— — — — —

برخصة نظارة المعارف لعمومية بنومره ٨١٧

مطبوعه

مطبع في مطبعة النجاسة العمانية بمكة عن الآفات رب البرية

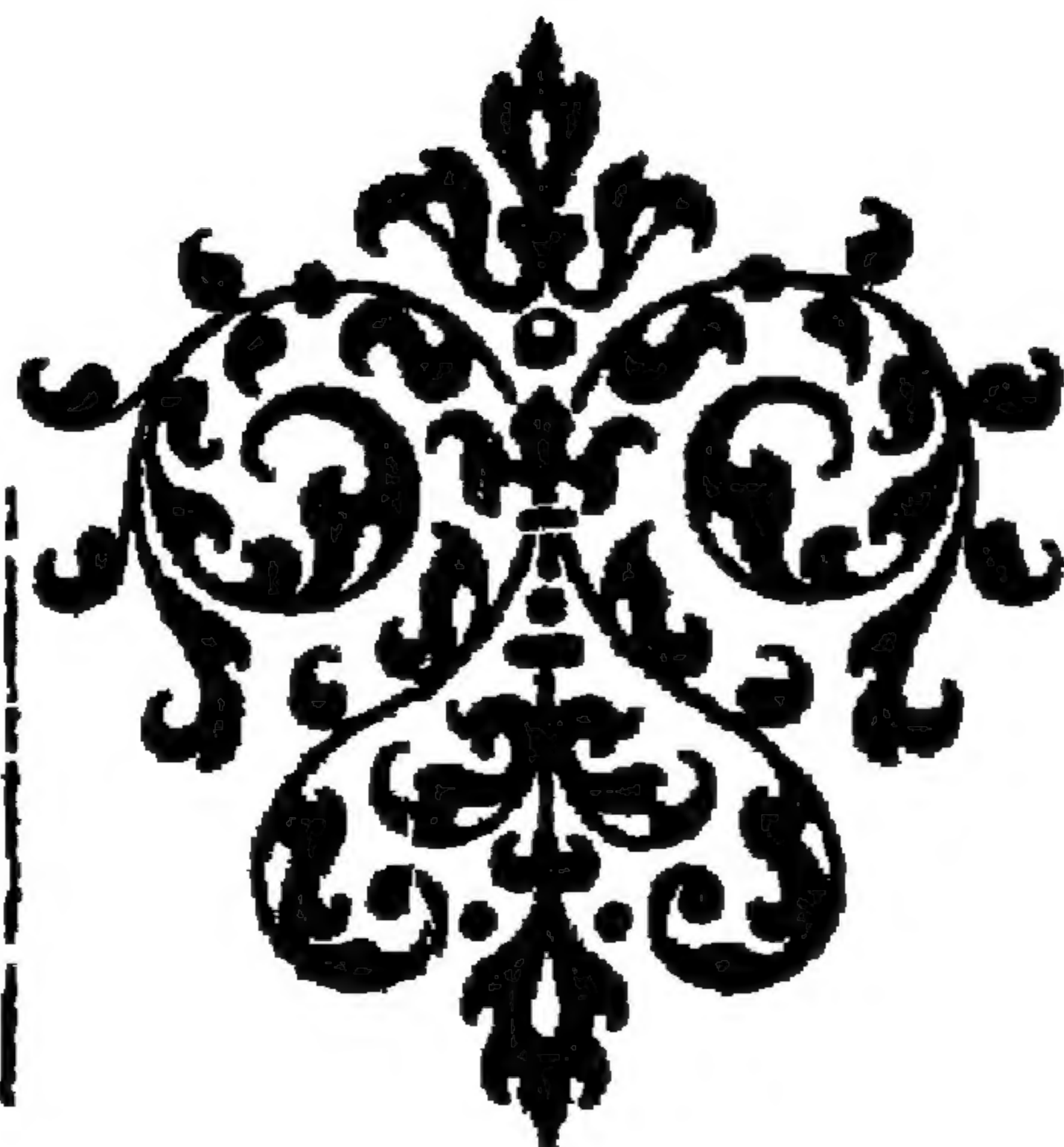
درسمات

١٣٠٩

﴿ فهرست كتاب شرح فصوص الحکم ﴾

صفحة	
٣٦٧	فص حكمة احسانية في كلمة لثمانية
٣٧٣	فص حكمة ادمية في كلمة هاروبية
٣٨٣	فص حكمة علوية في كلمة موسوية
٣٩٣	مطلب في حق فرعون
٣٩٥	مطلب ما قاله الشيخ في المتوحات المكية فرعون ونمرود
٠٠٠	مؤبدان في النار
٤١٨	فص حكمة صمدية في كلمة خالدية
٤٢٠	فص حكمة فردية في كلمة محمدية

﴿ تمت ﴾



الف . ١١٠

١١٠

﴿ هذا جدول يحتوي على ما في هذا الكتاب من الخطأ الواقع لدى الطبع ﴾
﴿ والصواب ﴾

صفحة	سطر	خطأ	صواب
٦٥	٣	المرائي	المرايا
٠٠	١٤	يسبب	يسلب
٦٦	١٨	مؤمنون	مؤمنو
٦٧	١٨	في "أب"	في الغائب
٧١	١٠	ج	بتسريح
٧٤	٠٤	يشسر	بالفعل
٠٠	٢١	قران	قرآن
٧٥	٠١	القران	القرآن
٠٠	٠١	القران	القرآن
٧٨	١٧	آيات	لآيات
٨٠	٠١	اتبي	اتسبي
٠٠	٢٠	هم	هو
٨٢	٠٢	نوي	بشيء
٠٠	١٨	نجبر	بجبر
٨٥	٠٤	خطت	خطت
٨٧	١٨	تهلك	تهلك
٩٠	٠١	اخلاق	الحق
٠٠	٢٠	نسبة	نسبته
٩٤	١١	السنة	السنة
٩٤	١٢	السنة	السنة
٩٥	١٠	قل	قل
٩٦	٠٩	وجد	اوجد
١٠٠	١٣	وانت	انت

صفحة	سطر	خطا	صواب
٠٠٠	١٤	خيره	حيرة
١٠١	٠٢	انسمى	لمسمى
٠٠٠	٢٤	وحدايته	وجدافه
١٠٢	١٤	تفسيره	تفسير
١٠٣	٠٨	لاختصاصها	لاختصاصها
١٠٤	٠١	كذب	لذلك
١٠٥	١١	شيئية	شيئية
١٠٥	٠٩	سلب	بسلب
١٠٥	١٥	فشاهد	فيشاهد
١٠٠	١٥	اعد	للعبد
١٠٨	١٢	دستع	دستع
١٠٨	١٨	اشء	نشاء
١٠٦	٠٠	قيل	اقل
١١٠	١٦	محق	للحاق
١١١	٠١	غير دبت	غيره لذلك
١١١	٠٣	عد	الحق
٠٠٠	١٥	احديث	الكشف
١١٢	١٢	بين الحرفين	بين طرفي
٠٠٠	١٣	مره	مسرة
١١٣	١١	ية	ايته
١٢٩	٠٢	الأحديثة	الأحذية
١٣٤	١٨	وردة	اوارد
١٣٣	٠٩	ره	ره
٤٤٢	١٧	اصوية دوى	اصوية دوى
٠٠٠	٢٢	حرما	حرما
(تمت)			

هو المعين

كتاب شرح فصوص الحكم * للعالم المحقق * والفاضل
المدقق * صوفي زمانه * وشيخ عصره وآنه * الشيخ بالي
افندي * قدس الله سره * واقاض علينا برّه * ومنحنا من
بعض كراماته * ونفعنا بعلومه ومؤلفاته * والمسلمين آمين *

قال في كشف الظنون الشيخ بالي افندي هو المكنى
بمخليفة الصوفيه وي المتوفى سنة تسعمائة وستين

— ❦ —

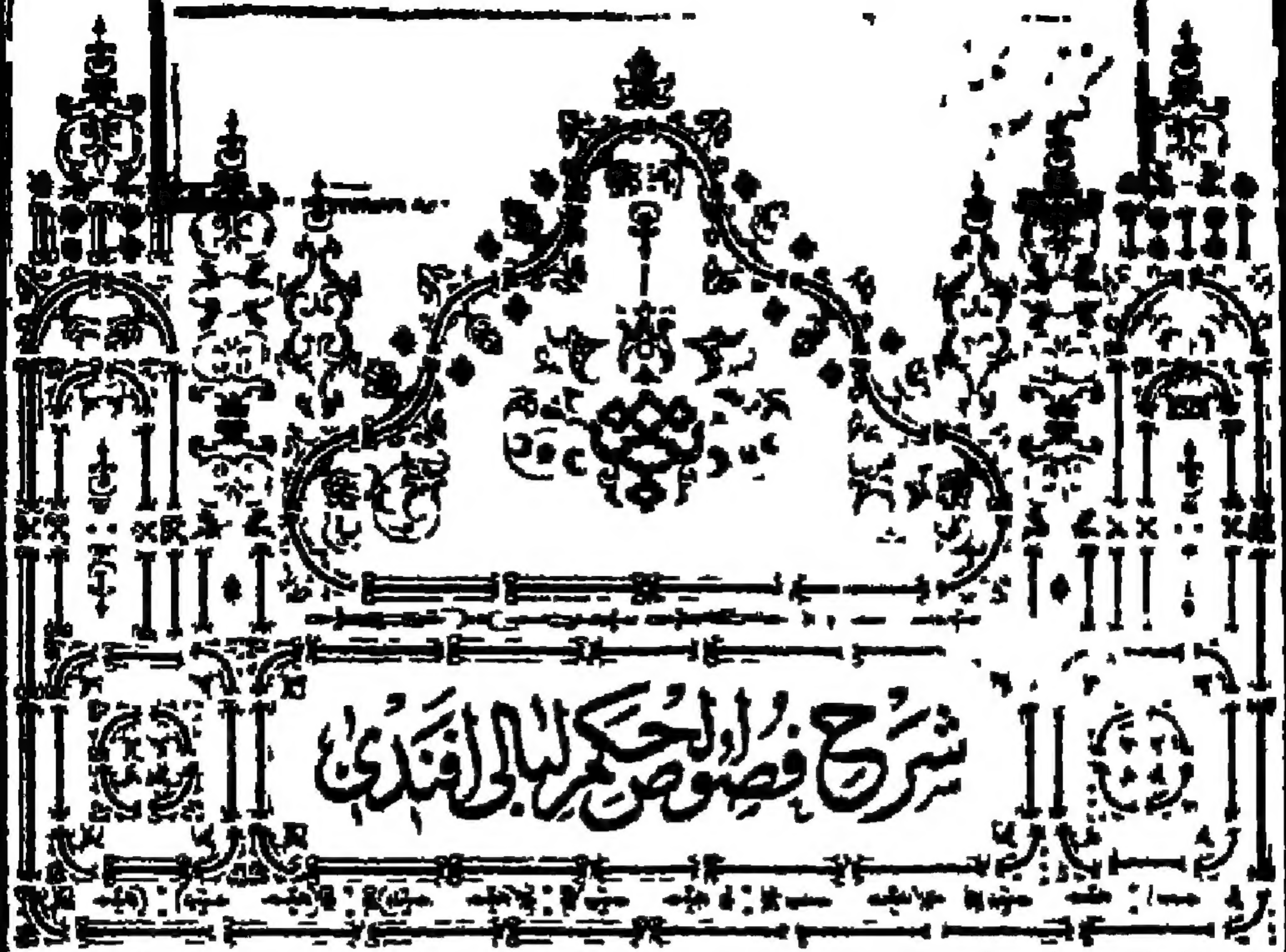
برخصة نقارة معارف عمومية بنومرة ٨٧٧



۱۳۰۹

طبع في المطبعة الخيرية لعثمانية

در سعادتی



شرح فصوص الحكم للباليقندي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حمد لله على دين لا اله الا هو على توفيق ايمان * والصلاة على محمد عليه
 السلام وعلى آله وصحبه وسلم * (الحمد لله منزل الحكم على
 قلوب الحكماء اول من علمه تعالى حكمه على قلب الشيخ وكان اثره مسيبا
 من اثاره على قلوبهم حتى حمد منزل حكمه على قلوبهم لان هذا المطلع
 من كماله ونعمته وكرمه وفضله وسببه به فيجب تخصيص الحمد به في
 قول الله وتخصيص حكمه وحكمه والانياء منذ كورين في الكتب
 من نعمته و... و... و... لا بدع شواهده ولما اطلعني الله
 نورا في سرّي على ما وضح في هذه الامور والا كبر وهو اروح نسكي
 ... في ... يكون ... (بحرية الصديق لاه) ...
 ... في ... وهو يتصدق بتدريج من عند
 ... في ... و ... في ...

وبه حصل الحب لله تعالى بين الناس الذي يوجب محبة الله اياهم التي
توجب رحمة الله عليهم ولولم ينزل الحكم بطريق الاتحاد لوقع الاختلاف
والعداوة بينهم التي توجب عداوة الله عليهم فيستحقون عقابه فاحدية
الطريق اعظم نعمة ورحمة من الله لنا لذلك خص الحمد بها (من المقام
الاقدم) اى من المقام الاقدس عن شائبة الكثرة المراد تنزيه شان الحكم
بالبلغ الزاهية (وان اختلف الملل والنحل لاختلاف الالام) اى وان اختلف
الدين والعقيدة في فروعات الاصل اختلافاً مسيئاً من اختلاف الالام بعد اتفاقهم
في الاصل وهذا الاختلاف ايضا نعمة عظيمة ورحمة واسعة ان من الله تعالى
وبه ترتفع المضيقه وتحصل الوسعة في الطريق التي توجب استراحة الالام
والروح بنت خص الحمد به فيراد بالترال الحكم ايداعه في قلوبهم روح
الشريعة المختصة بهم متضمناً بالاتحاد في الاصل والاختلاف في العوارض
(وصلى الله على محمد المصطفى) على قلوب الامة بحسب استعداداتهم واتوجهات
القلبية التي تبتى عليها جميع السعادات العلمية والعملية اى همه الرجال التي تقلم
بها حجب حجب انفسانية وتجذب القلوب الى الله تعالى وتصل الى المقصود
(من خزن خزن خور وكرم) خزن رسول عليه اسلام فقلده من خزن ثلثة
الكلمة بذنية والاسمية والصفية فيفيض على قلوبهم منه لافصح بقدر
استعداداتهم ومن حيثهم بالخرائن ومن ادنزيه لهم وتقدسها بالقبيل (قومه)
الى كلامه لا يبع لافصح جامع بين تشبيه وتنزيه على وجه الاعتدال بحيث
لا يميز فيه و حد ضروفيه وهو قرآن كريم مائة وستة وستون كتاباً اسموية ثم
كلام رسول مائة وستة وستون كتاباً اسمية من قبله ولا تصور في الامد انساباً و
التصور ان كان كان في ستون مائة في هذا الامد مخصوص بصفة واحدة ومهمة
لنا من رسول مائة وستة وستون كتاباً اسمية من قبله ولا تصور في الامد انساباً و
لا يقدّر ان محمد صلى الله عليه وسلم هو الامد لا غيره المحمديين
يجوز ان يصف لآل علي مائة وستة وستون كتاباً اسمية من قبله ولا تصور في الامد انساباً و
فيه وريقة وكلام مائة وستون كتاباً اسمية من قبله ولا تصور في الامد انساباً و

امراً) تخصيص الطاعة بالمذكورين بالجمع المطلق اشارة الى ان طاعة احدهم
عين طاعة الآخر فلا اختلاف في اصل الطاعة لان الطاعة في الكل للاحكام
الآمية* وعطف رسوله باظهار اللام اشارة الى انه عليه السلام مرتبة الصفات
فلا يستر ذاته تعالى بل يظهره ويبين الاحكام والآمية* وعطف اول الامر
باضمار اللام اشارة الى ان اول الامر مرتبة الافعال فالعطف اشارة الى
ظهور الحق واحكامه في مراتب افعاله والاضمار اشارة الى ستره فيها* وما بين
سبب حصوله في قلبه وهو فيضه عليه السلام بقوله خذوا خذوا بقوله فقلت
السمع والطاعة والامر بالاخراج ايس من اسباب الوجود الذهني بل من اسباب
الوجود الخرجي فيكون الرسول واعطاءه مثلاً مقدمة كلية من لشكل الاول
والشيخ وخذوا بقوله فقلت السمع مقدمة اخرى صغره فبهذين المقدمتين
الصحيحتين اوجد الله تعالى روح هذا الكتاب في قلب الشيخ شرع في بيان سبب
وجوده في الشهادة وكيفية الاخراج على الوجه الذي امر فقال (فحققت لآمنية)
تليت المطلوب وتصويره في ذهنه قل الابرار انبه (واخلصت انية وحررت
التصديق والهمة اعني لا اشتغال بالاشغاض النفسية سرراً وعناية فبهذه لازمة
التي كانت كمقدمتين مشكلتين لاول مستحيتين منتجة الصدقة بغير وجوبه تعالى
هذا الكتاب اعطى له من يد رسول الله عليه السلام في الشهادة وعرض بوجه
الكتاب على تاييس عن توجه لا مع شمر وبض في وجوده شئ في يد
رسول الله صلى الله عليه وسلم ووجوده شئ ووجوده شهادي فعلي هذا
لا يجوز ضافة لآمنية في رسول الله عليه السلام ولا يجوز عدول عن خشية
الى اجازة لاكتة لا يستلزم تنافر كلامه ودنه عن سبب خونه وهو محال
للفصاحة (في رز هذا كتاب) ثبات في حارج تعبير المؤيد بالاعتناء
من الكتاب ثبات تحقيق في ذهن وفي يد رسول الله صلى الله عليه وسلم ووجوده
الشهادي من وجوده شئ ودهي (كما حدث في رسول الله صلى الله عليه وسلم
وسلم من غير زيادة ولا نقصان) وورد من صدر كلامه رز
لا يجوز ان يكون كل منها وعصبي من تحقيق لآمنية وتخصيص بية وتحرير

القصد والهمة من التصرفات الشيطانية في صورة الحق ازال هذا الشبهة فقال
 (وسئت الله ان يخلصني فيه) اي في هذا الكتاب (وفي جميع احوالي) من الامور
 الدنية والدنيوية وتعميم السؤال للمبالغة في التزيه (من عباده الذين ليس
 للشيطان عليهم سلطان) اي حجة وغلبة فاقه تعالى اجاب بما سأل عبده اقوله تعالى
 (احب دعوة لداع اذا دعان) واقوله (ادعوني استجب لكم) ولا يحتمل تسلط
 الشيطان في عمله بركة هذا السؤال الخالص المخلص لله تعالى * ولما ورد من ظاهر
 الكلام ايضا ان يقال هب ان التزيه قد حصل بهذا الدعاء في اسبابه القلبية فلم
 لا يجوز ان يقع التليس في اسبابه الصورية من الرقم والتطق والقلب حين التوجه
 الى الرقم او التطق عمم التزيه عن التليس بالبلغ الوجوه فقال (وان يخصني في جميع
 ما يرقه بنائي) من الكتاب وغيره قدم اهتماما للتزيه لزيادة تقربه من الخطا والتليس
 فتزيه اهم من غيره (و) في جميع (ما ينطق) اي يتلفظ (به لساني) من الفاظ
 الكتب وغيره (و) في جميع (ما ينطوي) اي يستل عليه (جناني) بفتح الجيم اي قلبي
 من معاني الكتب وغيره وتأخيرها اشارة الى انه قد حصل تزيه سابقا وذكره ههنا
 اهتماما بشبه في التزيه و لا يوان لا يحصل التزيه سابقا لقدم على غيره ههنا
 او اشارة الى الجهتين اعني جهة حصوله في ذهنه وجهة وسيلته لا وجودا خارجي
 فهذه ثمة من حيث حصوله في ذهنه وههنا من حيث الوسيلة (باللقاء السوحي)
 ي و ن يخصني بالهمزة عن مدخل الالتقاء الشيطاني (والتفت
 روحني) اي وان يخصني بفيض الروح الاعظم على الارواح المقدسة عن
 التصرفات شيعية (في روع نفسي) اي في القلب المنسوب الى الصدر ظرف
 النفس و لا لقاء على حيل متارع بضم الراء وسكون الواو وفتح الين وسكون
 هاء التثنية (اعتصمي) ي و ن يخصني مع التأييد المنسوب الى الاعتصام الذي
 من تأيد واعتصم بهذا الاعتصام فقد هدى الى صراط مستقيم * ولما بين كيفية
 وصوله من يد رسوله عليه السلام على اوجه التزيه عن التليس فقوله فاني
 ريت رسوله عليه السلام اتيه بين كيمية وصول من يده الى شاهدة على البلغ
 وجوه تعريه عن تليس بقوله فحقت لانيه واخلصت النية اراد ان بين ما هو

المقصود منه فقال (حتى) كون مترجماً لولما وهم من ظاهر العبارة انه مترجم في المعنى
متحكم ومنصرف في اللفظ من عند نفسه دفع هذا الوهم بقوله (لا متحكماً) يعني ان
معاني الكتاب والفاظها ونظمها وترتيبها وتعبير معانيها بعبارة دون عبارة وكتابتها
وغير ذلك من الاحوال كل ذلك من القاء الحق بالتأييد الاعتصامي وليس له تحكم
وتصرف في ذلك فيكون مترجماً على الوجه الكلي لان مسئلته تعم جميع ذلك فتشغل
الترجمة على كل واحد منها فلا وجه لتخصيص الترجمة في المعاني دون الالفاظ
(ليتحقق من وقف عليه من اهل الله اصحاب القلوب) هذه علة للترجمة واصحاب
القلوب يدل من اهل الله يدل البعض من الكل (انه) مفعول ليتحقق اي
الكتاب بجميع احزانه ومراتبه مثلاً وذهناً وخارجاً ولطفاً وكسابة (من
مقام التقديس) وهو مجموع ما ذكر من مبشرة وتخليص الية وتجريد القصد
والمسئلة على الوجوه المذكورة يدل عليه قوله (المتزه عن الاغراض النفسية
التي يدخلها التليس) فيكون ابعاد عن احتمال التليس فيه بل لا يحتمله اصلاً
لظهارته باصله وكلية فالمراد اعلام قدره وتقديسه بحيث لا كتاب له واخيره
من المصنفين من اهل الله في هذا الفن يصل الى مرتبة هذا الكتاب في تقديسه
وعلو شأنه لا لعدام هذا التقديس باعدام بعض شرائط هذا الكتاب في غيره
فيحتمل الاغراض النفسية (وارجو أن يكون الحق تعالى لا سمع دعائي)
هذا السامع ادب مع الله (قد اجاب ندائي) تحقيق للاجابه على اليقين واخبار
عن وقوعه بزيادة طالب الصادق تصديقاً وترعياً اليه لانه لما امر باظهاره
اقتضى الحكمة اجابة المسئلة في حقه من اسباب اظهره على احسن الوجوه
فما التقي في هذا المسطور شيئاً من المعاني والالفاظ (الاما ينق الى) بالقاء
السبوحى (و) كذا (لا تزل في هذا المسطور) شيئاً (الاما ينق على) اي ما ودع
في من يد رسول الله عليه السلام ما علم وخشى الله عنه ان الصائين لصادقين
علموا قدر الكتاب ثم ذكر وصدقوه فيما قال واحبوه محبة شديدة شدة
على اختيارهم فخاف عليهم ان ينسبوا اليه اسوة كما هو مقتضى عدة محبة
فضلوا واصلوا عن الهداية لخروجهم عن حد الاعتدال اراد حثهم عن

هذه المهلكة المخوفة عليهم فقال (ولست بنبي ولا رسول ولكني وارث
ولا خرتي حارث) اوجواب عن سؤال ناش مما ذكر للطلابين الصادقين
فكأنهم قالوا علمنا وصدقنا بما ذكر أن الكتاب كذا وكذا وما كنا نعلم كيف
انت أنبي أم رسول أم ولي من الاولياء الذي لا ولي مثله وفوق مرتبته لان
من جاء بمثل هذا الكتاب لا يكون غير ذلك فاجاب بما هو عليه في نفس الامر
اولما بين مرتبة الكتاب لزم بيان مرتبة نفسه من الكمال واعظم الكمالات
الانسانية النبوة والرسالة ثم الوراثة فاخرج نفسه منهم بقوله واست بنبي
ولا رسول وادخله فيهم من حيث العلوم الالهية والتجليات الربانية بقوله
ولكني وارث ومن حيث الاعمال بقوله ولا خرتي حارث اى لاسباب ملاقات
ربي كاسب (فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه
احدا) اذ كل الانبياء حارث لامور آخرتهم وفيه دلالة على ان الكمل ان كانوا
يعبدون الله يريدون اجر الآخرة من دخول الجنة والنجاة عن النار يكون
عبادتهم خالصا مخلصا لله اذ أراد منهم هذه عين ارادة الله فلا يعبدون الله في كل
مقام الا لله وبالله خالصا مخلصا عن الاغراض النفسانية * وقوله ولكني وارث
يدل على ان علوم الاولياء والكمل مكتسبة لكن لا بطريق نظر فكري لان
الوراثة لا تكون الا للقرابة والقرابة مكتسبة بالعمل الشرعي وتبديل الصفات
الردية وان كان العلوم الالهية حاصلة عن كشف آلهي لكنه بسبب قرابة النبوة *
(شعر فمن الله فاسمعوا * والى الله فارجعوا *) اخبار في صورة الانشاء عن اقناء وجوده
في الله بالكلية في ابراز الكتاب بحيث لا يبقى من الوجود الكلي اثر ولو كان عدميا
واشارة الى انه قد وقع بعد تكميل النفس وقطع مراتبها يعني اذا سمعتم الفاظا
من لساني فاسمعوا فقد سمعتم من الله لامني لفناء المنية فيه واذا رجعتم في ادراك
معانيه وكشف اسرار وحل مشكلاته باستمدادكم من روحاني فارجعوا
فقد رجعتم الى الله لا الى لفناء مرجعيتي فيه ففي اى شئ سمعتم
ورجعتم فقد سمعتم من الله ورجعتم اليه فاني فان في الله بالكلية في ابراز
هذا الكتاب فهذا اختصاص آلهي به دون سائر كتبه فعضموه واعلموا

قدره بادراك معانيه وكشف اسرارہ وتعليمه الى طالبيه (فاذا ما سمعتم)
 ما زائدة لتأكيد العموم (ما* اتيت به فموا*) امر للطالين يعني خذوه مني كما
 اخذت من رسول الله وانظروا ما فيه وادركوا معانيه الكلية واحفظوا في
 قلوبكم وهو مرتبة علم اليقين ثم امرهم بعد ذلك الى درجة عين اليقين حتى
 لا يقتنعوا به فقال (ثم بالفهم) اي بسلطان القوى ثم لبعده الدرجتين في الفصل
 (فصلوا* بحمل القول) يعني ثم ادركوا بالفهم تفصيلاً من الاصول الكلية
 الحاصلة في قلوبكم اجمالاً ما تشتمل عليه تلك الاصول من الفروع والفرع ثم امر الى
 درجة حق اليقين بقوله (واجمعوا*) ثم اجمعوا في الادراك بين الاجمال
 والتفصيل بحيث لا يحجب ادراك احدهما عن ادراك الآخر واذا ادركتم بهذا
 المقام وتحققتم به فقد حصلت المساواة بيني وبينكم في رتبة الاحاطة واخذتم
 الكتاب مني كما اخذت من رسول الله صلى الله عليه وسلم وفيه بشارة عظيمة
 للطالين اللهم ارزقنا فاذا حصل المساواة فقد وجب عليكم الافاضة للطالين
 فاذا افضتم فقد حصاتهم المساواة في الابرار وهو معنى قوله (ثم منوا به) امر
 بالتعليم اي بتعليمكم خالصاً مخلصاً عن الاغراض النفسية يعني القوا معاني
 الكتاب واسرارہ (على طالبيه) كما اني الله عليكم بنيه ورحمته والمراد بالطالب
 كل مؤمن يصدق الكتاب ويشغل بقرائه من اهله طالباً للاطلاع بحقائقه
 واسرارہ سواء استحق بالفعل او لم يستحق (ولا تغفوا هذه الرحمة التي اوسعتكم)
 بقواكم لغير المستحقين اي للطالين الغير المستحقين اذهب واكتب
 الاستحقاق بالرياضات ثم اطلب اول المستحقين اتم قد وصاتم درجة الحقيقة
 والكشف فاحاجة لكم به فاذا يخاف عليكم استحقاق الذم (فوسعوا) فاذا وسعتم
 فقد ارشداتم الطالين الناقصين الى درجة الكمال ببركة تعليم الكتاب وتعلمه
 وأفدتم الكاملين الفائدة الجديدة التي لم تحصل لهم بدون هذا الكتاب فحينئذ
 استحقتم المدح بالشرع المطهر المحمدي (ومن الله ارجو) لا من غيره (ان اكون ممن
 ايد) اي ممن ايده الله بالتأييد الاعتصامي وهو نجايه له بالربوبية وظهوره بكمال
 المالكية (فتأيد) قبوله هذا التجلي وظهوره بكمال العبودية وهو مقام عبوديته

(وايد) آخرين بحسب استعداداتهم بمثل ما يديه وهو مقام ربوبيته وارشاده وتكميله الطريقة وهو مقام التجلي الذاتي يسر الله لمن يشاء من عباده وقيد ومن رباه الله وادبه (بالشرع المحمدي المطهر وتقيد) انقياده واطاعته الشرع وقيد آخرين بمثل ما قيده وهو تكميل الشريعة فاخبر عن نفسه رضى الله عنه بلسان الادب بانه مكمل الشريعة والطريقة ترغيبا وارشادا للطلالين الى هذا الامام واسارة الى ان من ايد بهذا الكتاب فتايد وايد نال درجة الحقيقة وتحقيق بتكميل الشريعة والطريقة وفي تأخير الشريعة اشارة الى ان تكميلها لا يكون الا بعد تكميل الطريقة وان كانت الطريقة لا تحصل الا بها فمن ادعى الحصول بدون الشريعة فقد كذب فحقيقتهم حقيقة واحدة وهي الامر الالهي الذي روحه الطريقة وبدونه الشريعة مثل حقيقة الانسان روحا وبدنا (وحشرنا في زمرة كما جعلنا من امته) ظاهر لما فرغ عن ذكر ما وجب تقديمه شرع الى ابراز الكتاب من الوجود المثالي وان شئت قلت من الوجود الذهني على ما رآه الى الشهادة مع بيان ان الترتيب المخصوص والعدد المعين ليس برأيه ليتأكد أنه ليس بمصنف في هذا الكتاب بل مترجم من اللسان المثالي الى اللسان الشهادي قال (فاول ما ألقاه المالك) اي مالك يوم ابراز الكتاب اذ ما تحلى الله للشيخ بالتجلي الذاتي القهاري الا في يوم الابرار كقوله تعالى (مالك يوم الدين) (على العبد) اي على عبده في هذا اليوم لظهور عبوديته بكماله فيه واختصاصه العبادة به اختصاصاً تاماً فيكون عبداً محضاً فكان في سائر الايام ليس عبداً بالنسبة اليه كقوله تعالى (اياك نعبد) فتحقق بقوله تعالى (مالك يوم الدين اياك نعبد واياك نستعين) وهذا المعنى من رموز الشريعة و اشاراته اللطيفة التي لا يحصل الا لمن تنور قلبه بنور البصيرة ويجوز ان يراد بالمالك الرسول عليه السلام اي اول ما امره المالك على طريق اللقاء للابرار الى العالم الشهادي اذ اللقاء الفصوص على الهيئة المذكورة على الشيخ ليس الا وهو امر عليه للاخراج من العالم المثالي الى العالم الشهادي فيكون مأموراً في الترتيب فدل قوله فاوّل ما ألقاه على ان ابراز كل فص بل كل معنى في هذا الكتاب يلفظ بامر الرسول على حده جزءاً فجزأ بعد امره

على الوجه الكلي بقوله خذ واخرج به الى الناس فالامر بالاخراج غير الامر
بكيفية الاخراج فالامر بهما فاخذ للاخراج من يد الرسول فصا بعد قص
لا جملة ففيه زيادة تنزيه من التصرف من عند نفسه وانما القى اليه هذا ولا
لان كلمته اول الموجودات واصاها وانما قال المالك لانه هو المالك لما بيده كما
قال وبيده عليه السلام كتاب فهو صاحب الكتاب وانما قال العبد لان من
امثل او امر سيده فهو عبد كما قال فقلت السمع والطاعة لله ولرسوله (من
ذلك) الكتاب المسمى المرسوم الذي بيده عليه السلام فمن التبعض المتضمن
لمعنى الابتداء لان من تدل على ان الكتاب مبدأ موضع الالتقاء وذلك اشارة
الى علو مرتبة الكتاب فاطلعه الله تعالى او لامعاني الكتاب بلا صورة ورسم
وترتيب لانه اطلع سرى مجرد من الصورة ثم اعطاه الرسول الكتاب للابراز
مرسوماً بغير عبارة على هذا الترتيب المخصوص فالعبارة مستندة الى الشيخ بالتأييد
الاعتصامي وهو العربي الفصيح اللسان العارف باللغات العربية واصطلاحات
كل طائفة والمعاني المرسومة من الرسول لقوله كما حدثني رسول الله والمعاني
المجردة من الله تعالى لقوله ولما اطلعني الله فذلك الكتاب لا ريب فيه وانما
لم يقل على قلب العبد ليدل على ان نسخة هذا الكتاب هو الكتاب المسمى الذي
بيده رسول الله عايه السلام مع المعاني المرتسمة في قلبه المأخوذة من الصور
المرتسمة فيه فحين ابرز فقد احاط طاهره وباطنه ونظر فيه بقلبه وبصر عينه
كما قال وجررت القصد والهمة فلا يقع من جانبه خطأ اصلا فهو صحيح مطابق
بالاصل الصحيح فان من حفظ الالفاظ في قلبه وكتب هذه العبارات من النسخة
الصحيحة المطابقة لما في القاب فقد كتب من النسختين الصحيحتين المنظورتين ببصر
القلب والعين فلا يحتمل الخطأ اصحها الاصل واهتمام الكاتب ولذا قال القاء ولم يقل
الهمة فان الالتقاء يشعر بان يكون الملقى سوريا كقوله تعالى ﴿ اني القى الى كتاب
كريم ﴾ وقوله تعالى ﴿ والقي عصاك ﴾ الى غير ذلك فهذا القول أكد دلالة على
نفي احتمال الخطأ من الهمة على قلب العبد

فصل في حكمة آية في كلمة آدمية

اعلم ان الفص في هذا الكتاب على اربعة معان احدها الفص الكلمة

نص على ذلك بقوله وفص كل حكمة الكلمة المنسوبة اليها يجعل الفص
 مبتدأ والكلمة خبراً وبقوله قم العالم بوجوده فهو من العالم كفص الخاتم
 من الخاتم فبهذا المعنى يكون ارواح الانبياء بمنزلة الفص من الخاتم ووجوداتهم
 بمنزلة الخاتم من الفص وثانيها الفص القلب واليه اشار بقوله فص حكمة نقية
 وغيره من الفصوص المذكورة بعده يجعل الفص مبتدأ والظرف اعنى في كلمة
 ساداً مسدداً الخبر وحينئذ يكون قلوب الانبياء بمنزلة الفص من الخاتم وارواحهم
 بمنزلة الخاتم من الفص وثالثها الفص الحكمة اى العلوم المنتقشة في ارواحهم
 وان شئت قلت في قلوبهم لقوله منزل الحكم على قلوب الكلم وحينئذ يكون
 علومهم بمنزلة الفص من الخاتم وارواحهم بمنزلة الخاتم من الفص واليه اشار
 بقوله ومما شهدته مما نودعه حكمة آلهية ولم يذكر الفصوص في عدد الحكم
 اشعاراً باطلاق الفص على الحكمة ورابعها الفص خلاصة الحكمة فقد
 نص عليه بقوله قاوّل ما ألقاه المالك على العبد فص حكمة آلهية الخ
 فيكون الخلاصة بمنزلة الفص من الخاتم والحكمة بمنزلة الخاتم من الفص
 فهذه الاربعة تم الغرض من التشبيه وهو اعلام دورية الوجود
 في المراتب كلها (قاوّل ما ألقاه) مبتدأ و(فص) خبره مضاف الى
 (الحكمة) اضافة العام الى الخاص وهى بمعنى من لجواز اطلاق الفص
 عليها و(في كلمة آدمية) ظرف للحكمة الآلهية فيكون المعنى قاوّل ما ألقاه
 المالك على العبد خلاصة العلوم الآلهية الحاصلة في كلمة آدمية فظهر لك ان
 المراد بالفص ههنا بمعنى الخلاصة وانما قدم بيان هذا الفص على تعداد
 حكمه مع ان دأب المصنفين عكسه تعظيماً لشانه لاشتماله على جميع ما يشتمل
 عليه الفصوص المذكورة في الكتاب مع زيادة فكائه يستحق ان يكون كتاباً
 مستقلاً مقابلاً لسائر الحكم (لما شاء الحق) اى لما اقضى الحق بالحب الذاتى
 * هذا شروع في بيان حقيقة الكلمة الآدمية مع لوازمها من الحمية والخلافة
 والفصية وغيرها الى قوله ثم نرجع الى الحكمة لتوقف معرفة الحكمة على
 معرفتها حتى نعلم منه حكمة ايجاد العالم لما ههنا عبارة عن الامداد الموضوعة

من الازل الى الابد بمقارنة المشية الازلية ولم يقل لما اراد جري بالكلام على
عادة الناس فان عاداتهم في حصول مراداتهم التعليق بالمشية لا بالارادة الحق
هو اسم للذات الثابت بنفسه المثبت لغيره ولم يقل الله مع انه انسب للعادة ليعلم
ان السلطنة في ايجاد الكون الجامع لهذا الاسم وسائر الاسماء الحسنى توابه
لذلك ذكر فردا حيث قال لما شاء الحق وجمعاً بقوله من حيث اسماءه الحسنى
فانه من الاسماء الحسنى فقد ذكر تكراراً اجمالاً وتفصيلاً تعظيماً لشانه
(من حيث اسماءه الحسنى) اى من حيث انه جامع لاسماءه الحسنى (التي لا يباغها
الاحصاء) اى لا يمكن العد الا لله لانها غير متناهية (ان يرى اعيانها) هذه
صفة لله تعالى وعلة غائية لايجاد الكون الجامع لاقتضاء هذه الابداد
ان يكون عاته الغائية من جانب الوجود ومن كالاته واما قوله تعالى (وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون) اى ليعرفون فهو صفة للمخلوقات وعلة غائية
لاعطاء الحق وجوداتهم الخاصة بهم بحسب الاوقات فذلك الابداد يقتضى
ان يكون العلة الغائية من طرف العلول وكالاته فلا وجه لايراد الشارح في هذا
المقام قوله تعالى (كنت كنزاً مخفياً فأحييت ان اعرف) الحديث لانه صريح
في بيان العلة الغائية لايجاد الجزئيات والمقصود ههنا بيان العلة الغائية لايجاد المادة
الكلية فيختلف العلتان الغائيتان باختلاف الابدادين (وان شئت قلت ان يرى
عينه) فقد اسند المشية المتعلقة بالرؤية بقوله ان يرى اعيانها الى الفيض
المقدس والى الفيض الاقدس بقوله ان يرى عينه وانشار الى اتحادها بقوله
وان شئت (فى كون) اى فى وجود (جامع يحصر الامر) المطلوب رؤيته وهو
اعيانها او عينه قوله لكونه علة للحصر اى الوجود الجامع متصفا بالوجود
الجامع بين النشأة الروحانية والجسمانية كما قال فيما بعد فحازت رتبة الاحاطة
والجمع بهذا الوجود (ويظهر به) اى بسبب الكون الجامع (سره) اى سر
الحق وهو عينه (اليه) اى الى الحق لكونه مجلاً بالجزء الاخير الذى هو آدم
فقوله ويظهر اشارة الى انه لا بد من الجلاء لعدم الظهور بدونه وقوله فى كون
جامع يحصر الامر يدل على العلة المادية بالمطابقة وعلى الصورية بالتضمن وعلى

الفاعلية بالالتزام * وقوله ويظهر يدل على العلة الغائية فالتعريف مشتمل على العالم
 الاربع يعنى لما اقتضت ذات الحق بالحب الذاتى ان يرى ذاته بجميع اسمائه في خارج
 علمه في مرآة يحصل مراد الله تعالى فيها وقد علم الله في علمه الازلى ان هذه المرآة
 هي الموصوفة بالصفة المذكورة اوجده من العلم الى العين فهي النشأة الانسانية
 المسماة بكلمة آدمية فجواب لما شاء محذوف للعلم به اى لما شاء ان يرى عينه في العين
 اوجد الكلمة الادمية من العلم الى العين ليوصل مطلوبه تعالى فتم المقصود وهو
 رؤية الله تعالى عينه في الموجود المكمل بالصفات المذكورة وهي الجمع والخصر
 واظهار سره اليه فانه اذا لم يكن على هذه الصفة لم يكن مرآة للرؤية المطلوبة
 ويظهر بالرفع معطوف على محصر ولا يحسن ان يعطف على يرى لمنع الضمير العائد
 في به الى الكون كما لا يخفى مع ان قوله ان يرى عينه دون ان يقول ان يبصر او يعلم
 او يظهر او غير ذلك من الصفات التي تحصل له بوجود هذا الكامل ايماء وتاييد
 على ان تعلق الحب الذاتى اولا وبالذات الى الرؤية والى غيرها بتبعية الرؤية فانه
 تعالى اشد شوقا الى اتصافه بهذه الصفة من غيرها فاذا عطفت قوله ويظهر على
 قوله يرى تفوت هذه الفائدة ولان الظهور من اسباب الرؤية فمالم يكن الشئ
 ظاهرا لم يكن مرئيا فلا يعطف عليه في هذا المحل المطلوب سببته يعنى ويظهر به
 سره اليه حتى يرى عينه لظهور سره اليه بسبب الكون الجامع ا ولما يوهم
 كلامه سؤالا وهو ان ما ذكرتم من ان المقصود من ايجاد العالم رؤية الله تعالى
 نفسه يدل على ان الرؤية علة غائية للايجاد وليس كذلك لان رؤية الله
 تعالى نفسه صفة ازالة ثابتة له قبل وجود العالم والعلة الغائية بحسب الوجود
 الخارجى يجب ان يكون موجودا بعد وجود المعلول فلا ينوقف نبوت
 الرؤية له على وجود العالم بل الذات تستقل بها كسائر الصفات فلا يتعلق
 الغرض لاجلها الى ايجاد العالم اراد ان يحجب عنه ويثبت دعواه على طريق
 الشكل الاول بقوله (فان رؤية الشئ نفسه بنفسه ماهى) اى في الحكم (مثل رؤية
 نفسه) وانما قلنا في الحكم اذها منحدان في حقيقة الرؤية فلا معنى لنفي المنية مطلقا
 بل في الحكم (في امر آخر يكون له كالمرآة) وانما لم يقل ماهى عن رؤية نفسه ايداما

بعينيهما بحسب الاحدية لجواز سلب مثلية الشيء عن نفسه يقال الشيء
ليس مثل نفسه وانما لم يقل في المرآة لان عدم المماثلة في المرآة الحسية
لم يشتبه على احد من الناس وانما الاشتباه في مثلها فلذلك قال كالمرآة ليعم
الدليل (فانه) الضمير للشان (تظهر له) اى للشيء (نفسه في صورة يعطيها)
اى يظهرها (المحل المنظور فيه مما لم يكن يظهر له) اى للشيء (من غير
وجود هذا المحل) كما قال وقد كان الحق اوجد العالم (ولا تجليه) اى
من غير تجلي المحل له اى للشيء الناظر ومعنى تجلي المحل ظهوره اليه على الجلاء
كما قال فكان آدم عين جلاء تلك المرآة واما ما قاله الشارح من انه * ولما كان
الرائى هنا هو الحق عبر التقابل بالتجلى فضمير تجليه للحق وضميره للمحل فظاهر
انه تصرف ناش منه من عدم علمه بمراد الشيخ كيف فان المراد من قوله فان
رؤية الشيء الى قوله وقد كان اوجد العالم اثبات عدم المماثلة على العموم
حتى يلزم منه ثبوت الخاص وهو عدم مماثلة الرؤيتين الخصوصيتين بالحق
فارجاع الضميرين الى ما قاله الشارح يتنافى ذلك وليس المراد من ايراد الدلائل
في هذا الكتاب بل في كتب هذا الفن لاكتساب المجهولات بطريق فكرى
بل المقصود منه تفهم وارادة للطالين المعاني التى لا تحصل الا عن كشف
الهي في مقدّماتهم المسئلة عندهم ليعقدوا وجود هذا الفن الشريف ويتركوا
علومهم المكتسبة بطريق نظر فكرى ويرغبوا تحصيل هذا الفن ويتغوا
اليه الوسيلة فلا يظن ان علوم الشيخ رضى الله عنه رسمية مكتسبة بنظر فيكون
من جملة علماء الرسوم * لما ذكر ان المشية الالهية تقتضى لرؤية عين الحق كونا
جامعا متصفا بالصفات المذكورة فهو آدم عليه السلام فكانه سأل سائل كيف
اوجد الحق آدم فاراد ان يبين كيفية ايجاده وحقيقته وبعض ما يحتاج اليه من
اللوازم بقوله وقد كان وحينئذ يكون حالا عن ضمير اوجد في اوجد آدم وهو
جواب لما شاء حذف للعلم به وان كان جواب لما قوله فاقضى الامر بكون
حالا عن فاعل لما شاء ودخول الفاء بعد المسافة بين الشرط والجزاء واما
قول الشارح اعتراض وقع بين الشرط والجزاء على ان قوله فاقضى جواب

(٣) الفيض الاقدس وهو عبارة عن التجلي الحسي الذاتي الموجب لوجود الاشياء واستعداداتها في الحضرة العلية ثم ١٦ العينية كما قال (كنت كنزاً مخفياً

لما والواو للحال فلا ينبغي هذا القول منه لعدم مناسبة الاعتراض بهذا المقام مع كون الواو للحال ينافي الاعتراض (وقد كان الحق اوجد العالم كله) من العلم الى العين قبل ايجاد آدم (وجود شبح مسوى لاروح فيه) مثل الطين في حق آدم والنطفة في حق اولاده وهو ظلمة وخلق محض لا يهتدى به الى شيء وانما اوجده او لا على هذا الطريق ثم جلي بآدم لان المرأة لانكون الامن كنيف ظلماني ولطيف نوراني (فكان) العالم بدون آدم (كمرآة غير مجلوة ومن شان الحكم الالهي) اي وقد كان من اقتضاء حكم الحق (انه ماسوى محلا لا ولا بد أن يقبل) ذلك المحل روحا آليا بسبب تسوية الله تعالى (عبر عنه) اي عن الروح الالهي (بالنفخ فيه) واما القول بارجاع ضمير عنه الى القبول فليس بمناسب اذ القبول صفة المحل القابل والنفخ بمعنى اعطائه القابلية والاستعداد صفة لله تعالى لا بمعنى اخراج الهواء من جوف النافخ وادخاله في جوف المتفوخ فيه فانه محال في حقه تعالى فلا يعبر احدهما بالآخر (وما هو) اي ليس ذلك القبول (الاحصول الاستعداد من تلك الصورة المسواة لقبول الفيض التجلي الدائم الذي لم يزل ولا يزال) فالعالم المسوى بدون الروح الالهي بمنزلة المرأة الغير الصقيلة وبالروح الالهي بمنزلة الصقيلة فكما ان المرأة بسبب جلالة قبل صورة من يحاذيها وتعطيها لصاحبها كذلك العالم بسبب قبول الروح الالهي يقبل التجلي الدائم الذي هو ظهور عينه اليه في ذلك المحل المكمل (وما بقي شيء من المذكور لم يعلم حاله) (الاقابل) فانه لما ذكر ولم يبين انه اثر للحق ام لا لزم بيانه حتى ينكشف حقيقة الحال فقال (والقابل) اي المادة القابلة للتسوية واستعدادها للروح الالهي وقبولها لها وغير ذلك من لوازمها الذاتية كل ذلك (لا يكون) اي لا يحصل (الا من فيضه) اي من تجلية (الاقدس ٣) من الكثرة الاسمائية فهذه كلها غير مجعولة اذ كل ما حصل من التجلي الاقدس غير مجعول كالماهيات واستعداداتها الحاصلة منه واما استعدادها لقبول التجلي الدائم الذي من الفيض المقدس (٧) فهو مجعول اذ لا يحصل هذا الاستعداد الا من قبول الروح الالهي وهو اي فسخ الروح من الفيض المقدس والمراد بالفيض

فانبت ان اعرف الحديث (٧) الفيض المقدس عبارة عن التجليات الاسماوية الموجبة لظهور ما تقتضيه استعدادات تلك الاعيان في الخارج

فالفيض المقدس مترتب على الفيض الاقدس فبالاول يحصل الاعيان الثابتة واستعداداتها الاصلية في العلم وبالتالي يحصل تلك الاعيان في الخارج مع لوازمها وتوابعها

كون الجود الالهي سبباً لحدوث انوار الوجود في كل ماهية قابلة للوجود
بلا انفصال من الله تعالى واتصال الى الماهية القابلة كفيضان الصورة على
المرآة فان صورة الانسان مثلاً سبب لحدوث صورة تماثلها في المرآة المقابلة بمحاذاة
الصورة فليس فيهما انفصال واتصال وكذلك نور الشمس سبب لحدوث
شيء يناسبه في النورية على الحائط لا بمعنى انه يتفصل شعاع من جرم الشمس
ويتصل بالحائط ويبسط عليه وهو خطأ واما فيضان الماء من الاناء على اليد فانه
انفصال جزء من الماء عن الاناء واتصاله على اليد هذا ما ذكره الامام محمد
الغزالي قدس سره (قَالَ امْر) اى كل الوجود سوى الله تعالى ، من الموجودات
العلية والعينية (كله) تأكيد للاستغراق (منه) اى حصل من الله تعالى على
الوجه المذكور (ابتداءؤه وانتهاءؤه واليه يرجع الامر كله) باستهلاكه بتجلي
الحق كل آن او بتجليه عند القيمة الكبرى فبقى مجرداً عن اللواحق العارضة
ويتصل اليه تعالى (كما ابتداءً منه) يعنى على الهيئة التى تكون الابتداء عليها
يعنى ان ذوات الاشياء واحوالها من الابتداء والانتهاء والرجوع اليه تعالى
كل ذلك من الله تعالى ويلزم على ارباب العقول ان يقال اذا كان جميع ذوات
الاشياء وجميع احواله من الاوصاف والافعال والاقوال من الله تعالى يلزم
الجبر المحض وهو خلاف ما ذهب اليه اهل السنة فنقول انما يلزم ذلك ان لو كان
القوابل مفعلي الفيض المقدس وليس كذلك وقد صرح بقوله والقابل لا يكون
الا بالفيض الاقدس وانما لم يقل وما بينهما تحقيقاً لما ذهب اليه من ان العالم كله
عرض لا يبقى زمانين اذ لا ين حينئذ وهو ابتداء وانتهاء بالجهتين ومقصوده
رضي الله عنه من هذا الكلام بيان كمال احاطة الحق للاشياء ليزول ما ذهب
اليه من العقول الضعيفة من ان الكون اذا كان سبباً لرؤية الحق عينه كان
محتاجاً اليه للحق تعالى في حصول ذلك الكمال له تعالى عن الاحتياج الى ما سواه
وليزول الشبهة العارضة لها من ان ما ذكرتم من القوابل ليست باثر للحق تعالى
لان القوابل هي الماهيات والماهيات ليست بمجموعة فلم يحجز في استكمال بعض
كمالاته ان يتخذ اسباباً مغايرة لذاته تعالى خارجة عن صنعه فلما قال وما بقى الا قابل

الى قوله فاقضى الامر زالت الشبهتان معاً لثبوت ان كونه محتاجاً اليه من الله تعالى وان القوابل فائضة منه بالفيض الاقدس فالله تعالى قادر بذاته على ايجاد الكمالات التي توجد بسبب الغير لكن وجودها به اكمل من وجودها بدونها ولذلك وقعت به ولم تقع بدونها فلا نقص في حق الله تعالى في استكمال ذلك الكمال بالعالم بل هو من اكمل كالاته اذ كله صنيع الحق سواء كان فائضاً بالفيض الاقدس او المقدس فسبحان الله دبر العالم بالعالم كما لا نقص في احتياجه الى صفاته في ايجاد الخلق اذ كلها ليست غير ذاته تعالى والتعبير بلفظ الاحتياج في حقه تعالى وان كان سوء الادب لكن يقتضى بيان المحل لتلك العبارة والله اعلم وقول الشارح والمراد بالامر المأمور بالوجود بقول كن كما قال الله تعالى ﴿ انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون ﴾ لا يتناول الفيض الاقدس لان الامر بالشيء لا يمكن الا بعد التعيين بالشيئية وامتيازها عن الامر ولا تعين ههنا اللهم الا ان يحمل على التحقيق قوله (فاقضى الامر) جواب لما شاء يعنى لما شاء الحق ان يرى عينه في كون جامع موجد للعالم كمرآة غير مجلوة اقضى الامر اى الرؤية او الحكم الالهى او الحب الذاتى الذى كان منشأ للرؤية المطلوبة او جواب لشرط محذوف يعنى اذا كان الحق تعالى اوجد العالم كمرآة غير مجلوة اقضى الامر (جلاء مرآة العالم) اى الوجه الذى يلى الحق فان مرآة العالم منه لا من الوجه الذى هو التعيين الامكانى بل الامر اقضى عدم جلاله ليتمكن الرؤية فيه من طرف الجلاء فلا بد منه كما لا بد منه ويجوز ان يكون اضافة الاسم الى المسمى اى المرآة المسمى بالعالم * واعلم ان الله تعالى حرم على الانسان بعض الافعال واحل بعضها فاذا فعلت فعلاً شريعياً وجد منه شئ وجود شئ مسوى لارواح فيه وهو بمنزلة قوله وقد كان اوجد العالم كله وجود شئ مسوى لارواح فيه فاقضى الامر جلاء ذلك الموجود وهو بمنزلة قوله فاقضى الامر جلاء مرآة العالم فكان جلاؤه نور الاسم الذى يحكم عليك فى صدور هذا الفعل منك وهو بمنزلة قوله فكان آدم عين جلاء تلك المرآة فحينئذ رأيت نفسك فى فعلك فاذا رأيت نفسك رأيت ربك لانك تعرفه الرسمي فاذا رأيت

ربك فقد رأى ربك نفسه في مرآة فعلك كما رأى في مرآة العالم فعلى هذا
يجرى فعلك على طريق فعل الله تعالى وينتج نتيجة فعله وإذا تحققت بإخلاقه وفعلت
ما أمره وأعطيته ما طلبه منك وهو المرآة على نوع مخصوص بحسب الفعل
المخصوص والوقت المعين فقد وجدت سعادة بسبب اطاعتك الشرع لا غير
لاجل هذا أمر منها ما أمر بخلاف ما إذا ارتكبت المعاصي فإنه وإن كان يوجد
شيء منها لكن لا يمكن به السلوك بهذا المسلك فلا يكون مرآة لصاحبها وربّه
والمقصود منك ليس الا هو لذلك نهى منها ما نهى فتحفظ فإن هذه المسئلة روح
الشرعية وركن الطريقة فمن عرفها على وجه اليقين برى عن شبهات المباحين
(فكان آدم) أي الروح الكلي (عين جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة)
ليحصل المطلوب من تلك الصورة وهو رؤية الله تعالى ذاته بها فإنه بدون الجلاء
لا يحصل هذا المطلوب (وكانت الملائكة) أي كل ما يطلق عليه اسم الملك
فيتناول الملائكة المهيمون وغيرها من الاملاك وقد انجز الكلام الى بيان القوى
ليكون توطئة لذكر ما جرى بين الملائكة وآدم حتى نتعلم الادب مع الله تعالى
لذلك خص ذكر القوى بالملائكة لعدم هذه الفائدة في غيرها وعدم انضباطها
لكثرتها لذلك قال (من بعض قوى) يعني ان الملائكة مع كثرتهم بعض قوى
(تلك الصورة) الى حد يقبل التبعيض والتصنيف وهو كناية عن عدم الاحصاء
التي هي صورة العالم المعبر عنه في اصطلاح القوم) أي الصوفية (بالانسان
الكبير) فتكون الملائكة تابعة لآدم في المعنى لذلك امرت بالسجود لطابق
الصورة بالمعنى (فكانت الملائكة له) بالنسبة الى الانسان الكبير وهو صورة
العالم (كالقوى الروحانية والحسية التي هي في النشأة الانسانية) العنصرية
فلا محذور في اسناد الزعم الى النشأة في قوله فيما تزعم حتى احتاج الكلام الى
تقدير المضاف من الاهل والافراد لكون المراد النشأة الموجودة في الخارج
لان النشأة الكلية الموجودة في العقل (وكل قوة منها) أي من القوى الروحانية
والجسمانية التي في النشأة الانسانية ولا حاجة لتعميم القوى الى ما خرج من
النشأة الانسانية لان المراد بيان المشبه به وهو القوى الانسانية ليعرف

منه احوال المشبه وهو القوى الخارجة عن النشأة الانسانية كاللائكة
التي نازعت في آدم (محجوبة بنفسها) لذلك (لا ترى) اى لا تعلم (افضل من
ذاتها) بل تعلم ان ذاتها افضل من غيرها وترجع بذلك نفسها على غيرها وليس
ذلك العلم صواباً منها (وان فيها) اى فى النشأة (فيما تزعم) اى فى زعمها وهو
بدل الاشتغال من قوله فيها وهو خبر ان فلا معنى لبيان الشارح قوله فيما تزعم بقوله
كفى زعمها (الاهلية) منصوبة على انها اسم ان (لكل منصب عال ومنزلة رفيعة لما
عندها من الجمعية الالهية) فلا ترى افضل من ذاتها فادعت انها مستحقة بها
بالفعل لاحتجابها بالجمعية الالهية كما احتجبت قواها بنفسها لكن هذه الدعوى
والزعم ليس بصواب منها فان الانبياء واهل التحقيق اذا ادعوا لا يدعون الا
ما يتحققون به فلم يكن الانسان اهلاً بالفعل بمنزلة رفيعة الا بالتحقق بها
وبعد تخصيها بمباشرة الاسباب لاسباب الجمعية الالهية اذ ما من موحود
الا وعنده من الجمعية الالهية فى التحقيق وانما اختصت بالذكر بالنشأة
لظهورها فيها دون غيرها (بين ما يرجع من ذلك) اى هذه الجمعية حاصلة لها
ودائرة بين شئ يرجع ذلك الشئ فمن زائدة فى الموجب على مذهب
ابى الحسن وانما اختاره مع ان سيويه لم يجز ذلك لمشابهة هذا الكلام صورة
بالتنى اوليجانس ما قبله (الى الجنب الالهى) وهو الحضرة الواحدة
(وبين شئ) يرجع ذلك الشئ (الى جانب حقيقة الحقائق) وهى الحضرة
الامكانية وفى قوله (وفى النشأة الحاملة لهذا الاوصاف الى ما يقتضيه الطبيعة
الكلية) تقديم وتأخير وتقدير الكلام هكذا وبين شئ يرجع ذلك الشئ الى
ما يقتضيه الطبيعة الكلية فى النشأة العنصرية الحاملة لهذه الاوصاف اى
القوى الروحانية والجسمانية جميعاً (التي) اى الطبيعة الكلية (حصرت
قوابل العالم) اى صورته القابلة لارواح (كله) تأكيد (اعلاه) وهو العالم
الروحانى (واسفله) وهو العالم الجسمانى وهو مبدأ الفعل والانفعال
والقابلة لجميع التأثيرات الاسماء والمراد بمقتضى الطبيعة الكمالات الحاصلة
لمن عنده هذه الجمعية وانما اختار التقديم والتأخير لتلايتهم فى اول التوجه

ان تكون الصفة صفة لغير موصوفها* ولما كانت هذه المسئلة محل دقة واشد صعوبة واهم مهم من مسائل الكتاب اعلم للطلالين من اهل العقل الطريق الموصل اليها ونفى الطريق الغير الموصل حتى تركوا نظرهم العقلي وتمسكوا باسباب الفن و اشار اليها فقال (وهذا) المذكور امر (لا يعرفه) على ما هو عليه (عقل بطريق فكري بل هذا الفن) بجميع مسائله (من الادراك لا يكون) اي لا يحصل للعقل (الا عن كشف آلهي) فهذا المذكور لا يعرفه العقل الا بالكشف الآلهي لانه مسئلة من مسائله بل هو أم الفصوص واصل جميع مسائل الفن فيحتاج الى الكشف كمال الاحتياج (منه) اي من الكشف (يعرف) على الوجه اليقين (ما اصل) يعني اي شئ حقيقة (صور العالم) المسواة القابلة لارواحهم وهي حقيقة الحقائق كلها وهي الذات الآلهية من حيث اسماؤه الحسنی منه متعلق بغير قدم للمحصرة فان قلت ان كان الطالب من اهل النظر فلا حظ له من الفن لانه قال في حقه لا يعرفه عقل وان كان من اهل الكشف فلا يحتاج الى ابراز الكتاب لانه قال في حقه الا عن كشف فسامعني قوله واخرج به الى الناس يتفعلون به حكاية عن الرسول عليه السلام وقوله ثم منوه على طالبيه باسناده الى نفسه قلت اما اهل النظر فيحصل له في قراءة ذلك الكتاب من اهل الكشف واليقين منافع كثيرة وان لم يحصل له كمال المنفعة فيدخل تحت قوله تعالى (اولئك السمع وهو شهيد) بسبب قراءة كمال الخفي واما اهل الكشف فيحتاج الى مطالعة الكتاب في ادراك المعاني المتبعة بالفاظ منتظمة فيه فلا يكفي مجرد كشفه بل مع مطالعته ان كان من اهل المطالعة او القراءة ان كان من اهله فان مفردات القرآن الكريم واجزائه معروفة للعرب قبل نزول القرآن العظيم واما المعاني الميمنة بالقرآن الحكيم فيحتاج في ادراكها الى الكلام القديم فهذا الكتاب كرامة قولية له لا يأتي مثله في هذا الفن احد من المصنفين لاقبله ولا بعده فلا يتصور ادراك هذه المعاني بالكشف الا من جهته كما لا يصل العلم الى معاني القرآن الا من الجهة القرآنية فمن لم يصل اليه بعد ابرازه مع القدرة فلا نصيب له من معانيه ولو كان اهل كشف فاجتهد فان المراد بابراز الكتاب منفعتابه

فهو مأمور بالابراز بصيغة الامر لحضوره فيه بقوله خذہ واخرج به الى الناس ونحن مأمورون بصورة الغيبة لغيبنا فيه بقوله ينتفعون به فوجب به علينا الانتفاع الكامل والناقص بعد ابراز الكتاب سواء في احتياج الانتفاع فلا يلىق لنا ترك امر الرسول عليه الصلاة والسلام (فسمى هذا المذكور) وهو الكون الجامع (انساناً وخليفة فاما انسانيته فلمعوم نشأته) وهي المرتبة الجامعة بين النشأة الروحانية وهي على صورة الحق والجسمانية وهي من حقائق العالم وصوره (وحصره الحقائق كلها) من الالهيات والكونيات فانه حينئذ يونس جميع الحقائق فهو من الانس (وهو) بيان لوجه تسمية اخرى (للحق بمنزلة انسان العين) بفتح الهمزة (من العين الذي به يكون النظر وهو المعبر عنه بالبصر فلهذا) اى فلاجل انه للحق بمنزلة انسان العين من العين (سمي انساناً) بكسر الهمزة للفرق (فانه) تعليل لقوله وهو للحق بمنزلة انسان العين من العين اى ان الشان (به) اى بالمذكور لا يعتبره (نظر الحق الى خالقه) اى الى موجوداته الخارجية بعد ايجادها به فالمقصود الاصلى بايجاد الانسان الكامل النظر به وهو النظر بالغير فان النظر بالذات لا كالنظر بالواسطة الى خلقه فاحب النظر اليهم بالحب الذاتى (فرحمهم) بسبب نظره الحى اليهم واعطى حوائجهم على حسب استعدادهم وانما قال فرحمهم مع ان المقصود يتم بدونه وهو بيان لوجه التسمية اشارة الى ان نظر الحق الى عباده نظر عناية ازلية فان الله تبارك وتعالى احب ان ينظر اليهم على الدوام بحسب العوالم ومن لا يحب شيئاً لم ينظر اليه فنظر اليهم بعد ايجادهم بسبب حبه فرحمهم بسبب نظره ففيه بشارة للمذنبين حتى لا يقطعوا من رحمة الله وانما فسرنا الخلق بالموجودات فان النظر بالغير لا يتعلق بالمعدوم كالصورة الحاصلة في المرآة فانه لا يتعلق النظر بها الا بعد وجودها في المرآة فان ما ل النظر ونتيجته الرحمة والشفقة للمنظور اليه الذى يمسّه العذاب ولو مغضوباً للناظر فضلاً عن ان يكون محبوباً له بخلاف العلم الخالى عن النظر فهو نظر الرحمة والشفقة لانظر الوجود ولو كان نظر الوجود كما قال الشارح

رحمه الله لكان المناسب ان يقال حينئذ فانه به نظر الحق الى الماهيات اى المعدومات لان الخلق لا يطلق على المعدوم ويقال فاوجدتهم مكان فرحمهم كما قال الشيخ في التديرات الا لهية القطب معلوم غير معين وهو خليفة الزمان ومحل النظر والتجلى ومنه يصدر الاثر على ظاهر العالم وباطنه وبه يرحم من يرحم ويعذب من يعذب (فهو الانسان) لكونه سبيلاً لنظر الحق به الى خلقه (الحادث) بالحدوث الذاتى لعدم اقتضاء ذاته الوجود (الازلى) لكونه غير مسبوق بالعدم الزمانى (والنشأ الدائم الابدي فلا انتهاء له) بحسب المستقبل كالا ابتداء له بحسب الماضى هذا باعتبار النشأة الروحانية واما باعتبار النشأة الجسمية لا ازلى ولا ابدى (والكلمة) لكونه مركباً من الحروف العاليات بالنشآت الروحانيات (الفاصلة) الحافظة من التلاشى بين حضرتى الوجود والامكان (الجامعة) بجميع الحقائق الالهية والكونية (قم العالم بوجوده) اى بالانسان لكونه آخر العمل منه يدل عليه قوله الذى هو محل النقش (فهو من العالم كقص الخاتم من الخاتم الذى هو محل النقش والعلامة التى بها) لا بغيرها (يختم الملك على خزانته وسماه) الله تعالى (خليفة) بقوله تعالى (انى جاعل فى الارض خليفة) (من اجل هذا) اى من اجل كونه من العالم كقص الخاتم من الخاتم او من اجل كونه متصفاً بالصفات المذكورة (لانه) تعليل لقوله فهو من العالم كقص الخاتم من الخاتم (الحافظ خلقه كما يحفظ الختم الخزانة فمادام ختم الملك عليها لا يجسر احد على فتحها الا باذنه فاستخلفه فى حفظ العالم) وكان هو الحافظ قبله (فلا يزال العالم) اى عالم الدنيا محفوظاً مادام فيه (هذا الانسان الكامل) لانه من اكمل كمالاته تدبير العالم بالعالم (الاتراء) وهو اراءة الدليل للمحجوبين يكون العالم محفوظاً بالانسان الكامل وخيراً ببدونه (اذا زال وفك) هذا الختم (من خزانة الدنيا لم يبق فيها ما اختزنه الحق فيها وخرج ما كان فيها) بأسرها دفعة واحدة الى الشهادة الدنيوية (والتحق بعضه) اى جزء ما خرج من الخزينة او جزء العالم (ببعض) اى بجزء منه اى لا يمازجان فمات السماء وسارت الجبال وخربت الدنيا لعدم الامتزاج الاعتدالى بين اجزائها (وانتقل) الامر الالهى

والموجود بالوجود الدنيوي بسلب هذا الوجود عنه (الى الآخرة) بنقل
 الخليفة اليها فيكون كل ما كان موجوداً بالوجود الدنيوي موجوداً بالوجود
 الاخروي (فكان ختماً على خزانة الآخرة ختماً ابدياً فظهر) اليه تعالى
 (جميع) ما حصل (في الصور الالهية) بحيث يكون كل فرد فرد من افراد العالم
 مظهر الاسم من اسماء الله تعالى وهي العالم بأسره (من الاسماء) وهي سره
 كما قال ويظهر اليه سره بيان لما (في هذه النشأة الانسانية فجازت رتبة الاحاطة
 والجمع بهذا الوجود) الجامع بين حقائق العالم وبين الاسماء الالهية
 فشاهد عنه من حيث اسماء الحسنی في هذه النشأة على ما اقتضاه ذاته
 وهو رؤية ذاته من حيث اسمائه في كون جامع فهذه هي الكلمة الالهية
 والكون الجامع الذي اقتضى ذاته ان يرى عنه من حيث اسمائه الحسنی
 على ما سبق ذكره (وبه) اي وبهذا الوجود الجامع وهو وجود آدم دون
 غيره (قامت الحجة على الملائكة) لاقتضاء ذوابهم اقامتها عليهم
 لاحتجابهم بانفسهم فبعد اقامة الحجة عليهم زال حجابهم فعرفوا مرتبتهم
 وعلموا ان الله تعالى اسماء ما وصل علمها اليها فاعترفوا بقصورهم وعجزهم
 بان (قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمنا) اه (فحفظ) واعمل فانه كفالك واعظاً
 (فقد وعظك الله تعالى بغيرك) وهو الملائكة (وانظر) بنظر العبرة الى قصة الملائكة
 مع آدم التي سنذكره وازجر نفسك عن مذمة الغير والدعوى التي ما انت متحقق
 بها وسوء الادب مع الله حتى لا تكون عبرة لغيرك كما يكون غيرك عبرة لك
 هذا معنى قوله (من اين اتى على من انى) واتى وجاء تستعملان معنى الفعل
 يعنى من اين فعل على من يقع (عليه) الفعل على وجه التوبيخ والملائكة فانه
 قد هلك من هلك وبوخ من بوخ فامثال هذه الصفات التي تصدر من عدم العلم
 بانفسهم ومرتبة غيرهم ولما كانت هذه القصة اعظم القصص موعظة وهدى
 للناس واهم للطلالين اوصى اولاً بالحفظ والنظر ثم شرع الى بيانها بقوله
 (فان الملائكة لم تقف مع ما تعطيه) ما تظهره للحق من جميع اسمائه (نشأة هذه
 الخليفة ولا وقفت مع ما تقتضيه حضرة الحق من العبادات الدانية) التي لا تحصل

الافى نشأة الخليفة وهى العبادة بجميع الاسماء والصفات اى لم تطلع عليهما
 فالوقوف ههنا بمعنى الشعور والاطلاع وكذلك المذكور بعده لان تجربتهم
 ودعوتهم التسبيح والتقديس مسبب عن عدم علمهم بما ذكر فقد عدت يجمع
 باعتبار تضييقه معنى الثبوت (فانه ما يعرف احد من الحق الاما تعطيه ذاته) تحليل
 للمعطوف والمعطوف عليه معاً اى لا يعرف احد الحق الا بحسب معرفته بنفسه
 ولا يعبد الا بحسب علمه (و) الحال ان (ليس للملائكة جمعية آدم) حتى يحصل فيها
 ما يحصل فيه من العبادة الذاتية فاستغنى بوجودها عن وجود آدم فلا بد من وجود
 آدم ليحصل مقتضى الذات الالهية فلا مانع لحصول مقتضى الذات فهم ارادوا
 ان يمنعوه بقولهم (اجعل فيها من يفسد فيها) لعدم علمهم بما ذكر وظنهم انفسهم
 كفاية لمصلحة العبادة حيث قالوا (ونحن نسبح بحمداك ونقدس لك) (ولا وقفت
 مع الاسماء الالهية التى تخصها) تخص الملائكة بها (وسجنت الحق بها وقدرته)
 اى لا تطلع باختصاصهم باسمائهم واختصاص تسبيحهم بها (وما علمت ان لله
 تعالى اسماء ما وصل علمها اليها فما سجدته ولا قدسته) لحصرهم الاسماء والتسبيح
 والتقديس فيما هم عليه (فغاب عليها ما ذكرناه وحكم عليها هذا الحال)
 فاخرجهم عن حد الاعتدال (فقالت من حيث النشأة) الخاصة بهم (اجعل
 فيها من يفسد فيها وليس) ما قالوا فى حق آدم من الافساد وسفك الدماء
 (الا النزاع) اى نزاع آدم عليه السلام مع الحق (وهو) اى هذا النزاع (عين
 ما وقع منهم فما قالوه فى حق آدم) من المخالفة والمنازعة لامر الحق (هو
 عين ما هم فيه مع الحق) وهذا من اعطاء نشأتهم (فلو لا ان نشأتهم تعطى لهم
 ذلك) المذكور (لما قالوا فى حق آدم ما قالوه) وفيه اعتذار من جانبهم
 (ولكن لا يشعرون) انهم كانوا اصحاب النزاع بقولهم اجعل و ذكر الشعور
 دون العلم يدل على ان نزاعهم مع الحق تعالى قد بلغ غاية الظهور فكان
 كالمحسوس المشاهد فاذا لم يشعروا بخالدة انفسهم مع الحق لم يعرفوا نفوسهم
 واحوالهم (فلو عرفوا نفوسهم لعلموا) ربهم ولم يعلموا (ولو علموا) ربهم
 (لعصموا) عن قولهم فى حق آدم كما عصموا بعد العلم باظهار الحجة عليهم (ثم لم

يقفوا مع التجريح حتى زادوا في الدعوى بما هم عليه من التقديس والتسبيح (ونم لبعد مرتبة دعوى التزكية عن التجريح لان فيه ارتكاب النهي ظاهراً كقوله تعالى (فلا تزكوا انفسكم) بخلاف قولهم أنجعل فيها وحتى للتجاوز عن الحد وفيه نوع من التشنيع والتوبيخ (و) الحال ان (عند آدم) كان (من الاسماء الالهية) بيان لقوله ما هو اى مفاعل للظرف (مالم تكن الملائكة) مشتملة (عايبها) ولم يكن تلك الاسماء عند الملائكة يعنى ما علمت الملائكة هذه الاسماء التى علمها آدم (فمأسجت ربها بها ولا قدسته عنها تقديس آدم وتسبيحه) مع انهم طهروا عليه بدعوى التسبيح والتقديس بقولهم (ونحن نسبح) فادعوا مالم يتحققوا به ولم يكونوا بحال ولا على علم منه وتركوا الادب مع الله فوقعوا فى الحجبالة بعد انكشاف احوالهم اليهم لذلك (قالوا سبحانك لا علم لنا) (فوصف الحق) فحكي (لنا) الحق فى القرآن الكريم (ماجرى) من احوال الملائكة و آدم (لنقف عنده ونتعلم الادب) مع الله تعالى كي نقف عند الحق تعالى ونتأدب معه ونهتدى ولا نتجاوز الحد (فلاندعى مانحن متحققون به وحاوون) اى ومشتغلون (عليه) مع صدقنا فى دعوانا قوله (بالتقيد) متعاق بلا ندعى (فكيف ان نطلق فى الدعوى فنعم بها ما ليس لنا بحال ولا نحن منه على علم فنفتضح) لظهور عيوبنا عند انكشاف احوالنا (فهذا التعريف الالهى) وهو قصة آدم عم مع الملائكة ومن فى قوله (مما) للتبعض او للتبيين اى بعض ما (ادب الحق به عباده الادباء الامناء الخلفاء) فان غيرهم لا يتأدب بمثل هذه التعريفات الالهية وهى ايراده قدس سره هذه القصة فى كتابه دلالة على كمال علمه وادبه مع الله عز وجل وحسن خلقه مع الناس وهى ان المؤمنين الذين نازعوا وطعنوا فى اظهار المعانى التى لا يعرفها عقل بطريق نظر فكرى بمنزلة الملائكة الذين نازعوا وطعنوا فى آدم فنفسه قدس سره بمنزلة آدم فكما كان آدم لا يغضب على الملائكة بسبب قولهم فى حقه (أنجعل فيها) فكذلك الشيخ لا يغضب على الذين يظنون السوء فى حقه لتحققه بقوله تعالى (والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس) فكما ان ما قالوه فى حق آدم عين مخالفتهم لامر الحق فكذلك المؤمنون الذين

قالوا في حقه من الذم والطعن عين مخالفتهم لامر الحق لان ابراز الكتاب لا يكون
الا عن امر الله فمن ظن السوء في حقه ونسب اليه ما لا يليق للمؤمنين ان يتصفوا به
يخسئ عليه الاقتضاح في وقت المعاينة يخبر عنه قوله فنقتضح * ولما فرغ عما وجب
تقديمه من حكاية الملائكة وغيرها شرع في المقصود فقال (ثم نرجع) من القصة
(الى) بيان (الحكمة) الالهية (فقول اعلم) قال مولانا قلمي في شرح
مفتاح الغيب للشيخ صدر الدين القونوي اعلم تاييه وايقاظ لاهل الطلب والترقي
على التوجه الكامل والاقبال التام على اصغاء ما يرد بعده بقلب حاضر وائحاء
الى جلالة قدره (ان الامور الكلية) اي الصفات المشتركة بين الحق
والعبد التي يتحقق الارتباط بها بينهما (وان لم يكن لها وجود
في عينها) اي وجود خارجي في نفسها (فهي معقولة معلومة بلا شك
في الذهن) فكانت موجودة بالوجود الذهني (فهي باطنة) متممة
الوجود في الخارج من حيث كونها معقولة لكنها (لا تزول) لانفك (عن
الوجود العيني ولها) اي للامور الكلية (الحكم والاثار) لانها صورة
الاسماء الالهية فكانت علة (في كل ماله وجود عيني بل هو) بل الامر الكلي
باعتبار الوجود الخارجي (عينها لا غيرها) ترق في الارتباط فان كمال الارتباط
ونهايته الاتحاد وفيه بشارة عظيمة لنا اللهم ارزقنا فكان قوله (اعني اعيان
الموجودات العينية) تفسير لضمير عينها (ولم تزل عن كونها معقولة في نفسها)
مع كونها عين الاعيان الموجودة في الخارج كالم تزل عن كونها عينها مع كونها
معقولة في حد ذاتها فاذا كان الامر كذلك كانت هي ذى الجهتين (فهي الظاهرة
من حيث اعيان الموجودات كما هي الباطنة من حيث معقوليتها) فاذا كان كذلك
(فاستناد كل موجود عيني) في اظهار كالاته قوله (لهذه الامور) الكلية متعلق
بالاستناد فاستناد مبتدا خبره محذوف لعمومه وهو موجود اي استناد كل
موجود عيني لهذه الامور الكلية موجود (التي لا يمكن رفعها عن العقل
ولا يمكن وجودها في العين وجوداً تزوليه) اي تزول الامور الكلية
بسبب الوجود العيني (عن ان تكون مقولة) بل يمكن وجودها في العين وجوداً

والمراد به والله اعلم ر لن الدين احمد القرني شارح بحاري مات في مصر اه

لا تزول به عن كونها معقولة كوجودها في الاعيان الموجودة فانه لا يخرج عن
ان تكون معقولة بخلاف الموجودات العينية فانها موجودة بوجود تزول به عن
كونها معقولة (وسواء كان الموجود العيني موقتا او غير موقت) تعميم للاستناد
الى قسمي الموجود العيني (نسبة الموقت وغير الموقت الى هذا الامر الكلي نسبة
واحدة) بيان لاستواء نسبي القسمين الى الكلي (غير ان هذا الامر الكلي يرجع
اليه حكم من الموجودات العينية بحسب ما تطلب حقائق تلك الموجودات
العينية) هذا استثناء منقطع بيان لاستناد الامر الكلي الى الموجودات حتى
نعلم ان الارتباط كان من الطرفين (كنسبة العلم الى العالم والحياة الى الحي)
تمثيل للارتباط السابق بيانه و ابراز في المحسوس المشاهد لا تأكيد (فالحياة
حقيقة لمعقولة والعلم حقيقة معقولة متميزة عن الحياة كما ان الحياة متميزة عنه
ثم نقول في الحق تعالى ان له علما وحياة فهو الحي العالم فنقول في الملاك ان له
حياة وعلما فهو الحي العالم فنقول في الانسان ان له علما وحياة فهو الحي
العالم وحقيقة الحياة واحدة وحقيقة العلم واحدة ونسبتهما الى العالم والحي نسبة
واحدة ونقول في علم الحق تعالى انه قديم وفي علم الانسان انه محدث) ولما بين
الارتباط بين المعدومات والموجودات من الطرفين امر بالنظر فيه لعظمة شان
هذا الامر وكونه من الامور العجيبة فان الارتباط بين المعدوم والموجود امر عجيب
فقال (فانظر الى ما احدثته الاضافة) من الحكم في هذه الحقيقة الواحدة فان
لكل منهما اثر في الآخر باعتبارنا الاضافة والنسبة بينهما فان اعتبرنا افرادها
لا يحصل لهما هذا الحكم ، ولما كان الارتباط اعظم مسئلة من مسائل العلوم
الا الهية لكونه دليلا على الارتباط بين الحق وعباده تعالى اجمل ذكره او لا ثم
فصل وكرر امر الوصية بالنظر (فقال فانظر الى هذا الارتباط) الحاصل
(بين المعقولات والموجودات العينية) اي فانظر بعين البصيرة واعتبر فانه
واجب النظر والعبرة كيف يحصل الحكم من احد المتضادين الى الآخر وكيف
يحكم احدهما على الآخر (فكما حكم العلم على من قام به ان يقال انه عالم حكم
الموصوف به على العلم بانه حادث في حق الحادث وقديم في حق القديم فصار كل

واحد محكوماً به ومحكوماً عليه) بيان لما نظر اليه ونتيجة للكلام السابق * ولما لم يقبل
 الامور الكلية كل الحكم من الموجود العيني اراد ان يبينه واعاد ما علم ليتفرع عليه
 قوله فتقبل الحكم فقال (ومعلوم ان هذه الامور الكلية وان كانت معقولة فانها معدومة
 العين) اي لا عين لها في الخارج يسمى بالحياة او العلم (موجودة الحكم) على
 الموجود العيني (كما هي محكوم عليه اذا نسبت الى الموجود العيني) وكون
 المعدوم مؤثراً في الموجود ومؤثراً فيه وكذلك الموجود مؤثراً فيه ومؤثراً منه
 من عجائب قدرة الله تعالى ان في ذلك، لعبرة لاولى الانصار (فتقبل) هذه الامور
 الكلية (الحكم) ن الاعيان الموجودة (في) انتسابها الى (الاعيان الموجودة
 ولا تقبل التفصيل) اي التعدد (ولا التجزى) اي الانقسام والحال انها من
 احكام الموجودة العيني (فان ذلك) التفصيل والتجزى (محال عليها فانها ابداً لها)
 موجودة (في كل موصوف بها) فلا يمكن التعدد في نفسها باعتبار تعدد
 موصوفاتها ولما كان في هذا الكلام نوع خفاء اراد ان يبينه على الوجه الاوضح
 وبرزه بقوله (كالانسانية) وهي حقيقة معقولة وكلى طبعى للانسان موجود
 (في كل شخص شخص من هذا النوع الخاص) مع انها (لم يتفصل ولم يتعدد بتعدد
 الاشخاص ولا برحت معقولة) ولا زالت معقولة مع كونها موجودة في موصوفاتها
 ولما بين اصلاً كلياً وهو الارتباط بين الموجودات والمعدومات لتوقف ما هو
 المقصود عليه وهو الارتباط بين الحق والخلق اراد ان يبين ما هو المقصود
 بقوله (واذا كان الارتباط بين من له وجود عيني وبين من ليس له وجود
 عيني قد ثبت) (الحال) (هي نسبة عدمية) لا وجود لها في الخارج بدون موصوفاتها
 (فارتباط الموجودات بعضها ببعض اقرب ان يعقل لانه على كل حال بينهما
 جامع وهو الوجود العيني وهناك) اي بين الموجودات جامع حذف الخبر
 وهو جامع لدلالة قرينة الحال عليه فثمة اي ليس بين الامور الكلية وبين
 الموجودات العينية (جامع وقد وجد الارتباط بعدم الجامع وبالجامع) اي
 بوجود الجامع (اقوى واحق) فظهر ان وجود الارتباط بين الواجب
 والممكن اقوى واحق لوجود الجامع وهو الوجود العيني وشرع في بيان

ذلك بقوله (ولا تشك ان المحدث) الموجود الخارجى (قد ثبت حدوثه) اى واقتضاه
 فى وجوده (الى محدث) اى موجد (احدته) اى اوجده (لا مكانه لنفسه فوجوده)
 كان بالضرورة (من غيره) وهو واجب الوجود لذاته (فهو) اى المحدث
 (مرتبط به) اى بالله تعالى (ارتباط افتقار فلا بد أن يكون) ذلك المستدالى
 (لذاته غنياً فى وجوده بنفسه غير مقتصر) الى غيره كما ثبت فى موضعه بالادلة
 القطعية (وهو) اى واجب الوجود (الذى اعطى الوجود) قوله (لذاته)
 متعلق باعطى اى اعطى الوجود لذاته لا غيره (لهذا الحادث فانسب) هذا
 الحادث الى الواجب الوجود لذاته انتساباً ذاتياً اى احتاج اليه فى وجوده
 احتياجاً ذاتياً فكان ذلك الواجب مقتضياً لهذا الحادث اقتضاء ذاتياً
 (ولما اقتضاء) اى اقتضى الواجب الوجود هذا الحادث قوله (لذاته)
 متعلق باقتضى (كان) الحادث (واجباً به) اى بالواجب الوجود
 والاقتضاء ههنا بمعنى الاعطاء لا بمعنى الايجاب كما قال الذى اعطى
 الوجود او بمعنى الايجاب بحسب تعلق الارادة (ولما كان استناده) اى
 الحادث قوله (الا من ظهر عنه) متعلق بالاستناد قوله (لذاته) متعلق بكان
 (اقتضى) الحادث اقتضاء ذاتياً (ان يكون) اى ان يتكون ويوجد (على صورته)
 اى على صفة موجد (فيما ينسب) الحادث (اليه) الى موجوده (من كل
 شئ من اسم وصفة ماعدا الوجوب الذاتى فان ذلك لا يصح للحادث) والالكان
 واجباً لاحداثاً وان كان واجب الوجود (ولكن وجوبه بغيره لنفسه) والا
 لم يكن ممكناً بل واجباً بالوجوب الذاتى (ثم ليعلم انه لما كان الامر على ما قلناه
 من ظهوره) اى الحادث (بصورته) اى بصفة الحق (احاطنا تعالى
 فى العلم به) اى بالحق (على النظر) اى على طريق الاستدلال (فى الحادث)
 من الافاق والافس لامتناع العلم به الا بالنظر اليه (وذكر أنه ارانا آياته) وهى
 آثار اسمائه وصفاته (فيه) اى فى الحادث فكان الاستدلال واجباً علينا بالامر
 الا لى فاطعنا امره لتحصيل معرفته (فاستدلنا) استدلالاً من الاثر الى المؤثر
 (بنا) بسبب نظرنا قينا (عليه) اى على الحق فحينئذ لا بد لنا ان نحكم عليه

بوصف على ما يقتضيه طريق الاستدلال قوله عليه يتعلق بالاستدلال (فما وصفناه)
 اى فما حكمنا عليه (بوصف) من الاوصاف (الا كنا نحن) وجدنا قينا ووصفنا
 انفسنا (ذلك الوصف الا الوجوب الذاتى الخاص) بالحق فانه لا يوجد قينا ولا توصف
 انفسنا به فاذا استدللنا عليه على هذا الطريق علمناه بنا ومانا (فلما علمناه) بنا بسبب علمنا
 انفسنا (نسبنا اليه) اى وصفناه لكل (ما نسبناه اليه) من الاوصاف كالعلم والحياة
 والقدرة وغيرها لا النقائص الا ما ينسب الحق الى نفسه (وبذلك) اى وبوصفنا
 الحق بكل ما نسبناه اليه (وردت الاخبارات الالهية) من الآيات والاحاديث
 النبوية (على السنة التراجيم) وهى سنة الانبياء عليهم السلام فوصف الحق نفسه اى
 ذاته بكل ما نسبناه اليه فى الاخبارات الالهية (لنا) لاجل استدلالنا عليه فيكون قوله
 (بنا) متعاقبا بالاستدلال لقوله فاستدللتنا بنا عليه ولاجل هدايتنا الى طريق العلم
 والشهود فيكون قوله بنا متعاقبا بوصف فانا خلقنا على صفة الله تعالى فكنا عبارة عنها
 فى التحقيق فكان وصفه نفسه بصفة عين وصفه نفسه بنا او بمعناه وصف نفسه بنا
 او بصفاته فاذا وصلنا بهذا الاستدلال الى الحق شهدناه وشهدنا (فاذا شهدناه شهدنا
 فيه نفوسنا) لوجودنا فيه لكونه متصفا بنا وهو رؤية الحد فى المحدود او شهدنا نفوسنا
 فى التحقيق لاشهدناه لانه من حيث اتصافه بنا عين ذواتنا لا غيرنا وهو رؤية
 الحد متحدا بالمحدود يعنى الشاهد والمشهود واحد فى هذه المشاهدة وهو
 الاستدلال من الاثر الى المؤثر ومشاهدة الاثر نفسه فى المؤثر اولتستره عنا
 بنا فلا يقع نظرنا الاعلى لاعليه (واذا شهدنا الحق) بمشاهدتنا اياه (شهد قينا
 نفسه) لذلك قال انى استشوقا اليهم لان هذه المشاهدة له لا تحصل بدون
 مشاهدتنا اياه لانه قينا مظهره وهو رؤية المحدود فى الحد او شهد نفسه كما مر
 او رؤية المحدود متحدا بالحد يعنى لا اثنيتى من هذا الوجه ايضا فانظر الى المرآة
 كيف تجد فانك اذا نظرت اليها وشهدت فيها صورتك فقد شهدت عينك
 فهو قوله واذا شهدنا شهد نفسه واذا شهدت صورتك ونظرت اليك فقد
 شهدت نفسها فهى عينك وانت عينها فهو قوله واذا شهدناه شهدنا نفوسنا* ولما
 بين الاتحاد بين العبد والرب من هذين الوجهين شرع فى بيان الافتراق فقال

(ولانشك انا كثرين بالشخص) باعتبار انضمام شخصاتنا الى حقيقتنا النوعية
 (و) كثرين (بالوع) باعتبار انضمام فصولنا المميزة الى حقيقتنا الجنسية (وانا
 وان كنا على حقيقة واحدة نوعية (هي نجمعنا فنعلم قطعاً ان ثم) اى فى حقيقة واحدة
 (فارقابها) اى بذلك الفارق (تميزت الاشخاص بعضها عن بعض ولولا ذلك) الفارق
 (ما كانت) ما وجدت (الكثرة فى الواحد) فاذا حصل الفارق بين الممكنات
 بعد اتحادها فى حقيقة واحدة (فكذلك ايضاً) حصل الفارق بيننا وبين الحق
 (وان وصفنا) الحق (بما وصف به نفسه من جميع الوجود فلا بد من فارق
 وليس) ذلك (الفارق الا افتقارنا اليه فى الوجود وتوقف وجودنا عليه
 لا مكاننا وغناه عن مثل ما افتقرنا اليه) وهو افتقارنا فى الوجود (فهذا)
 الغناء (صح له الازل والقدم الذى انتفت عنه الاولية التى اياها افتتاح الوجود عن عدم
 فلا ينسب اليه هذه الاولية مع كونه الاول) بمعنى مبدأ كل شئ كما
 ينسب اليه الآخرة بمعنى منتهى كل شئ ومرجعه (ولهذا) اى ولاجل
 انتفاء الاولية عنه بمعنى افتتاح الوجود عن عدم (قيل فيه الآخر) فلما
 قيل فيه الآخر لم يكن له الاولية بهذا المعنى (فلو كانت اوليته اولية
 وجود التقييد) اى افتتاح الوجود من عدم (لم يصح ان يكون آخر التقييد)
 اى للممكن بمعنى رجوع الكل اليه لانه حينئذ يكون من الممكنات والممكن
 لا يرجع اليه شئ فكانت آخريته حينئذ بمعنى الانتهاء والانقطاع وهذا
 لا يصح ايضاً (لانه لا آخر للممكن لان الممكنات غير متناهية) اى غير منعدم
 بانتفاء لعينه بحسب قوته تعالى قال الشيخ رضى الله عنه فى آخر قص يونسية
 واليه يرجع الامر كله فاذا اخذه اليه سوى له مركباً غير هذا المركب من جنس
 الدار التى ينتقل اليها فالكل فى قبضته فلا فقدان فى حقه ثم كلامه فكانت
 الممكنات غير متناهية بهذا المعنى وهو المراد هنا فلا ينافيه الانتهاء بحسب
 الدار الدنيا فاذا كانت غير متناهية (فلا آخر لها) فلا يتصف بالآخرة
 لمساواة بينها وبين الآخرة فكان الحق آخراً ومنتهى اياها (وانما كان) الحق
 (آخر الرجوع كل الامر اليه بعد نسبة ذلك) الامر اليها فاذا كان الرجوع

بعد النسبة اليافكنا نحن نتصف بالرجوع اليه تعالى في كل آن بحسب كل يوم هو في شأن واذا كان الامر كذلك (فهو الآخر في عين اوليته والاول في عين آخريته) بحيث لا يسبق ولا يتقدم احدهما على الآخر في الرتبة فهو الآخر حيث اول اذ رجوعية الكل اليه ثابت فيه وهو الاول حيث اخر اذ مبتدئية الكل ثابتة فيه فكان اوليته عين آخريته وآخريته عين اوليته ولا كذلك الممكن (ثم لنعلم ان الحق وصف نفسه) في الآية الكريمة (بانه ظاهر وباطن فاوجد العالم) اي الانسان لان المراد بيان الارتباط وكيفية الدليل منا عليه (عالم غيب) وهو بواطننا واوراونا (و) عالم (شهادة) وهي ظواهرنا وقوانا الظاهرة فكنا مجمع العالمين فليس المراد من ايجادنا على هذا الوجه الا (لندرك) الاسم (الباطن بغيثنا) بسبب ادراكنا غيثنا (والظاهر بشهادتنا) فعلم قطعاً على طريق الاستدلال من الاثر الى المؤثر بان الحق تعالى هو الظاهر والباطن (ووصف نفسه بالرضاء) بقوله تعالى رضى الله عنهم ورضوا عنه (والغضب) سبقت رحمتي على غضبي فاوجدنا ذارضاء وغضب لندرك الرضاء برضاءنا والغضب بغضبنا وانما لم يذكر هذا الوجه لظهوره مما سبق (واوجد العالم) اي اوجدنا (ذاخوف ورجاء فخاف غضبه ورجو رضاه) لان الخوف لازم الغضب والرجاء لازم الرضاء فينا فتصف بهما فنستدل على غضبه ورضاه مع كونه منزها عن الخوف والرجاء (ووصف نفسه بانه جميل وذو جلال فاوجدنا على هية) تحصل من جلال الله تعالى في قلوبنا (وانس) حاصل لنا من جماله فتصف بهما فنستدل على جمال الله تعالى وجلاله مع انهما لا ينسبان اليه تعالى ولا يسمى بهما لكنه يسمى بمبدئيهما اي مبدأ الخوف وهو الغضب ومبدأ الرجاء وهو الرضاء وكفى بذلك دليلاً على حصول الارتباط (وهكذا جميع ما ينسب اليه تعالى ويسمى به) سواء كان انتساباً حقيقياً او في الجملة (فبرعن هاتين الصفتين) الجمال والجلال (باليدين اللتين توجهتا منه) من الحق (على خالق الانسان الكامل) لاعلى خلق غير الانسان الكامل فان المتوجه من الله تعالى على خلق غير الانسان

الكامل يد واحدة وانما خلق الله تعالى الانسان بيديه اللتين بمجموعان جميع الصفات اللطيفة والقهرية (لكونه) اى الانسان الكامل (الجامع) بحسب الحقيقة الكلية التى هى عينه الثابتة (لحقائق العالم) اى لحقائقه الكليات التى هى اعيانه الثابتة (ومفرداته) لكونه جامعاً لجميع ما يصدق عليه العالم من الجزئيات فاذا وجد الانسان فى الخارج بخلق الله تعالى بيديه ظهر جميع ما فى العالم فى هذه النسخة الشريفة فاقضى شأن الانسان توجه اليدين من الحق تعالى بخلقه فخلق الله تعالى بيديه فانه اعطى كل ذى حق حقه (فالعالم) بجميع حقائقه ومفرداته (شهادة) اى ظاهر الخليفة وصورته (والخليفة) اى الانسان الكامل (غيب) اى باطن العالم وروحه المدبر له وهى اى الخليفة وان كان موجوداً فى الخارج لكنه بحسب الحقيقة يكون غيباً وروحاً مدبراً للعالم الكبير الروحاني والجسماني فالعقل الاول اوّل ما يربه الخليفة من عالم الارواح فالخليفة ساطعان العالم كله (ولهذا) اى ولاجل كون الخليفة غيباً (بحجب السلطان) عن الحلائق لوجود نوع من معنى الخلافة فيه " لما فرغ عن بيان الارتباط الذى يحصل العالم انا به سر فى بيان الارتباط الذى احتجب الحق عنابه فقال (ووصف) اى وستر (الحق نفسه) وانما فسرنا الوصف بالستر لانه لا يقال فى كل لسان من الانبياء والاواباء الله جسم طبعى او جسم نورى بل قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم (ان الله سبعين الف حجاب) ولم يقل الف صفات فلاحظ للوجوب الذاتى فى هذه الاشياء على الوصفية كما لاحظ لنا فى الوجوب الذاتى فظهر ان مراد الشيخ بالوصف الستر او غير ذلك من المعنى المناسب لحضرة الحق واللائق به لا ما اصطلح عليه القوم وانما اختار لفظ الوصف ليجانس ما قبله وينظم كلامه فى مسألة الارتباط فى سلك واحد وهو نوع من البلاغة او المعنى وصف نفسه (بالحجب الظلمانية) اى وصف نفسه بالاسماء التى هى مظاهرها او المعنى وصف نفسه بصفات الحجب الظلمانية كما قال جمعت ومرضت وغير ذلك مما ورد به الاخبارات الالهية (وهى الاجسام الطبيعية و) وصف نفسه بالحجب (النورية وهى الارواح اللطيفة فالعالم) دائر (بين كثيف) طيبى

(ولطيف) روحاني ولما وصف نفسه بالحجب الظلمانية والنورية وكتابين
 كنيف ولطيف احتجب ذاته تعالى غناينا فحجبنا علينا في الحق عين وجودنا
 وهو معنى قوله (وهو) اى العالم (عين الحجاب على نفسه) اى على العالم فاذا
 كان وجود العالم عين الحجاب على نفسه (فلا يدرك) العالم (الحق ادراكه) اى
 العالم (نفسه) فانه لما انصف بالعالمية فلا يقع نظره على ذوق وشهود الا الى العالم
 لا اليه تعالى (فلا يزال) العالم (في حجاب لا يرفع) والا لان عدم العالم كما قال
 (ان الله تعالى سبعين الف حجاب من نور وظلمة لو كشفها لاحتقرت سموات وجهه
 ما انتهى اليه بصره من خلقه) (مع علمه بانه متميز عن موجوده باقتقاره) يعنى
 ان هذا الحجاب لا يمنع علمه بان الله واجب بالذات وغنى عن العالم والعالم بذاته
 مفتقر اليه تعالى قوله (ولكن لاحظ له) اى لا علم للعالم علم ذوق (في الوجوب
 الذاتى الذى لوجود الحق) استدراك عن قوله مع علمه فاذا لم يكن له حظ
 في الوجوب الذاتى (فلا يدركه ابدأ) اى فلا يدرك العالم الحق تعالى ابدأ علم ذوق
 من هذا الوجه فان ذوق النىء شيئاً في غيره فرع ذوقه ذلك الشئ في نفسه فاذا
 لا يدركه من هذه الحيثية (فلا يزال الحق من هذه الحيثية غيره معلوم علم ذوق
 وشهود لانه لا قدم) بفتح القاف اى في الاتصاف (للحادث في ذلك) الوجوب الذاتى
 حتى يعلم الحادث الحق علم ذوق وشهود من هذه الحيثية ولو كان ذلك الحادث
 من اهل الله تعالى فقد لزم من هذا الكلام مسألة مهمة لم تجب بيانها في الكتاب
 وهى انه كما لاحظ له في الوجوب الذاتى كذلك لاحظ له في الصفات القديمة
 اذ لا يتصور قدم الصفات مع حدوث الموصوف فلا يدرك العالم الحق ابدأ
 فلا يزال الحق من حيث القدم غير معلوم علم ذوق وشهود لانه لا قدم للحادث
 في القدم فعلم الحادث للقديم من حيث القدم ايس من العلوم الذوقية بل بمجرد
 الاطلاع فاذا لم يكن للحادث قدماً في الوجوب الذاتى لم يكن جامعاً لجميع
 الصفات الالهية وقد كان الله جمع لآدم بين يديه (فما جمع الله لآدم بين يديه
 الا تشریفاً) على سائر المخلوقات لا لشرفه في حد ذاته فلو لم يشرفه الله تعالى فهو
 كسائر الموجودات كما ان المكة مشرفة بتشريف الله تعالى والا فهو واد كسائر

الاودية فلا يكون جمعية الانسان الكامل علة تامة لجمعية الالدين بل لا بد في التشريف
من تشریف الحق (ولهذا) اى ولكون الجمع للتشریف (قال) الله تعالى
(لا بليس ما منعك ان تسجد لما خقت بيدي) فانه مستحق ان تسجد له لشرفه عليك
لكونك مخلوقاً بيد واحدة وهذا التشریف اى تشریف جمع الالدين مختص
لا دم (وما هو) وليس جمع الالدين لا دم (الالعين جمعه) اى الالعين جمع الله
لا دم (بين الصورتين صورة العالم) وهى مجموع الحقائق الكونية (وسورة
الحق) وهو مجموع الحقائق الالهية من الاسماء والصفات فآدم عبارة
عن الصورتين والالدين (وهما) اى الصورتين (بدا الحق) باعتبار اتحاد الظاهر
والمظهر اذ لهما يتصرف الحق فعبّر عنهما بالالدين كما عبّر عن الجلال والجمال
فما امر الملائكة الا لان يسجدوا لله تعالى فكانت سجدتهم لله وقبلتهم آدم وأبى
ابليس عن أمر ربه لعدم علمه بذلك (وابليس جزؤ من العالم) فكان جزءاً من جزء
آدم (لم تحصل له هذه الجمعية) اى لا دم (ولهذا) اى ولاجل حصول هذه الجمعية
لا دم (كان آدم خليفة) فاذا كان خليفة فلا بد أن يكون ظاهراً بصورة من
استخلفه فيما استخلفه فيه (فان لم يكن) آدم (ظاهراً بصورة من استخلفه فيه) اى فى العالم
(فما هو خائفة) لامتاع الدبر والتصرف حينئذ وكذلك لا بد أن يكون ثابتاً فيه
جميع ما تطلبه الرعايا (وان لم يكن فيه جميع ما تطلبه الرعايا التى استخلف عليها)
فليس بخليفة حذف الجواب للعلم به وانما وجب ان يكون فيه جميع ما تطلبه الرعايا
(لان استنادها) اى استناد الرعايا (اليه) اى الى آدم لا الى غيره فاذا كانت
مستندة اليه (فلا بد أن يقوم) عاينهم (بجميع ما يحتاج اليه والا) اى وان لم
يقم بجميع ما يحتاج اليه (فليس بخليفة عاينهم) فاذا كان الامر كذلك (فما صحت
الخلافة الا لالسان الكامل) لالغيره من المخلوقات * ولما فرغ عن ذكر الخلافة
شرع فى تصريح ما علم اتراماً بقوله (فاشأ صورته) اى صورة الانسان الكامل
(الظاهرة) الموجودة فى عالم الشهادة وهى صورة الجسدية (من حقائق
العالم وصوره) اى ومن صور العالم (واشأ صورته الباطنة) وهى صورته
الروحية الموجودة فى عالم الغيب وهو المراد من قوله حاق الله آدم (على صورته)

اى على صفات الله واسمائهُ (ولذلك) اى ولاجل الاشياء على صورته (قال فيه)
 اى فى حق آدم (كنت سمعه وبصره) وهما من صفات الله تعالى (وما قال
 كنت عينه واذنه) وهو من جوارح الصورة البدنية (ففرق بين الصورتين)
 صورة الباطن والظاهر فظهر أن هوية الحق بصفته سار في الخليفة (وهكذا)
 اى كما ان الحق سار في الانسان الكامل كذلك (هو) اى الحق سار (فى كل
 موجود من العالم بقدر ما تطلبه حقيقة ذلك الموجود لكن ليس لاحد مجموع
 بالخليفة فها فاز) اى فما ظفر الانسان الكامل بالخلافة يدل عليه قوله بعد وهى
 المجموع الذى به استحق الخلافة (الا بالمجموع) اى بسببه لا بدونه فكان الحق
 ساريا فى كل موجود من الخليفة وعمره (ولولا سريان الحق تعالى) اى وجود
 الحق (فى الموجودات بالصورة) اى الصفة وهو بمعنى الاحاطة لا بمعنى الحلول
 والاتحاد وهو باطل عند اهل الحق بالاتفاق وقد ذكر بطلانه فى كبير
 من الكتب الصوفية (ما كان للعالم وجود) لانه بنفسه معدوم فاقتصر العالم
 الى الحق فى وجوده (كما أنه) اى كما ان الشأن (لولا تلك الحقائق المعقولة
 الكلية) من الحياة والعلم والقدرة وغير ذلك (ما ظهر حكم) واثركما ذكر
 من قبل (فى الموجودات العينية) فلم منه انه لولا تلك الموجودات العينية
 ما ظهر حكم (ومن هذه الحقيقة) اى ومن سريان الحق بالصورة فى الموجودات
 (كان) اى حصل (الافتقار من العالم الى الحق فى وجوده) ومن الحق الى
 العالم فى ظهور احكامه فاذا كان الامر كذلك (* شعر * فالكل) اى كل واحد
 من الحق والعالم (مفتقر) الى الآخر من جهتين مختلفتين (ما الكل مستغنى *)
 اى ليس كل منهما مستغن (هذا) اى افتقار الكل وعدم استغنائه (هو الحق)
 وغيره ليس بحق ولذلك (قد قلناه لانكى *) اى لا تتركوا ولا تستربل قلناه صريحا
 لا قلناه كناية اى سترنا (فان ذكرت غيا لا افتقار به *) اى ان سئلت ان الله غنى
 عن العالمين فكيف قائم ان الله مفتقر الى العالم صدقت لكن الغنى من حيث الذات
 بدون اعتبار الصفات لا من حيث الصفات فهو معنى قوله (فقد علمت الذى يقول لنا غنى *)
 اى علمت مرادنا بقولنا فالكل مفتقر ما الكل مستغن من حيث الاسماء والصفات

لا من حيث الذات فلا ينافيه الغناء الذاتي فثبت ان الاستغناء من حيث الذات
والافتقار من حيث الصفات هذا هو المعنى الذى اخذته القوم فى هذا المقام
من كلام الشيخ لذلك قال بعض الشارحين الباء فى به بمعنى اللام اى لا افتقاره
او بمعنى فى اى لا افتقار فى كونه غنياً اما انا فاقول معناه ان يقول لما قال
فالكل مفتقر ما الكل مستغن فكانه قال المعارض لابل الكل مستغن
لا افتقار به فاشار الى المعارضة بقوله فان ذكرت غنياً لا افتقار به
والافتقار بمعنى الارتباط لذلك تعدى بالباء دون الى كما قال فالكل بالكل
مربوط اى فان وصفت الحق بالغناء عن العالمين لا افتقار به اى لا يرتبط
العالم به من حيث غناء الحق عنه كما لا يرتبط الحق به فانه اذا استغنى الحق به عن
العالم فقد استغنى العالم عن الحق من جهة استغناء الحق عنه فان المعلول
مستغن عن غير علته والعلة لوجود العالم مجموع الذات والصفة لا الذات
وحدها فثبت على هذا التقدير ان الكل مستغن اى كل واحد من الحق والعالم
مستغن عن الآخر لا يرتبط احدهما بالآخر ولاجل الاشارة الى هذا المعنى
اورد الباء دون اللام ومن غير الباء عن معناه الى غيره من الحروف فهو من
عدم ذوقه هذا المعنى من كلام الشيخ فانظر بنظر الانصاف الى ما ذكره القوم
وان كان صحيحاً فى نفسه لكنه ليس من مدلولات هذا الكلام واشار الى جواب
المعارضة بقوله فقد علمت الذى بقولنا نغنى فاذا كان الامر كذلك (فالكل)
اى مجموع العالم (بالكل) اى بالحق من حيث الاسماء والصفات موبال عكس
(مربوط فليس له *) اى ليس لمجموع العالم (عنه) عن الحق من حيث الاسماء
وبالعكس (انفصال خذوا ما قلته عنى * فقد علمت حكمة) اى اصل (نشأة جسد
آدم) وهو اى اصل نشأة جسده قوله من قبل فانشأ صورته الظاهرة من
حقائق العالم وصوره قوله (اعنى صورته الظاهرة) تفسير لنشأة الجسد لا لحكمة
النشأة فكذلك قوله (وقد علمت نشأة روح آدم) وهى قوله وانشأ صورته الباطنة
على صورته قوله (اعنى صورته الباطنة) تفسير لنشأة الروح وانما فسر ليعلم ان
المراد بآدم الروح الكلى المحمدى لا آدم الذى خلق من طين (فهو الحق فى الخلق)

(وقد علمت نشأة رتبة وهي المجموع الذي به استحق الخلافة قائم) اي
 آدم كير وهو الخليفة وهو العقل الاول (هو النفس الواحدة التي خلق
 منها هذا النوع الانساني) وهو آدم ابوالبشر وبنوه (وهو) اي قولنا
 معنى (قوله تعالى يا ايها الناس) اي النوع الانساني (اتقوا ربكم الذي خلقكم
 من نفس واحدة) وهي الخليفة المسمى بالانسان الكامل والعقل الاول
 (وخلق منها زوجها) النفس الكلية (وبث منهما رجالا كثيرا) عقولا
 (ونساء) نفوسا (فقوله اتقوا ربكم) معناه (اجعلوا ماظهر منكم وقاية لربكم)
 اي انسبوا ما فعلتم من النقائص والتسور الى انفسكم وتزهوا ربكم عنها
 (واجعلوا ما باطن منكم وهو ربكم وقاية لكم) اي انسبوا الكمالات الى ربكم
 لا الى انفسكم (فان الامر ذم وحمد فكونوا وقايته في الذم واجعلوه وقايتكم في
 الحمد تكونوا ادياء عالمين) فقد ظهر ان المراد بتفسير الآية تعليم الادب للسالكين
 (ثم) اي بعد ما اوجده على ما ذكر (انه تعالى اطلعه) اي اطلع الله هذا
 الوالد الاكبر لان الخليفة يجب ان يطالع على ما اختزنه الحق تعالى فيه ما يطلبه
 الرعايا التي استخلف عليها فيعطى كل ذي حق حقه بامر الله تعالى (على ما اودع
 فيه) اي في شأنه من الصفات الالهية والحقائق الكونية وصورها (وجعل
 ذلك) المودع (في قبضتيه القبضة الواحدة فيها العالم و) في (القبضة الاخرى آدم
 وبنوه وبين مراتبهم فيه) بتصرف ما في قبضته خلافة عن الله تعالى (ولما اطاعني الله
 في سرى على ما اودع في هذا الامام الوالد الاكبر جعلت في هذا الكتاب منه)
 مما اطلعت عليه (ما حدث لي لا) كل (ما وقفت عليه فان ذلك لا يسعه كتاب
 ولا العالم الموجود الا الآن) فهذا الكلام يدل على ان من رآه في مبصرة واعطى له
 قصوص الحكم هو الروح الاعظم المحمدي الذي ظهر وتمثل له في الصورة
 المحمدية ويدل ايضا على محاذاته رتبة الوالد الاكبر في الاطلاع على ما في
 القبضتين فانظر بنظر الانصاف الى هذا الكامل في رتبة العلم كيف ينكر كلامه
 (فما شهدت مما نودعه في هذا الكتاب كما حده لي رسول الله صلى الله عليه وسلم

حكمته آلهية في كلمة آدمية وهو هذا الباب (الفاء في فمما لجواب الشرط المحذوف
اي لما كان الامر ما قلناه * ومن زيادة في المرفوع وجاز زيادتها في الموجب على
رأى الكوفيين والاخفش وانما اختار الزائد ليشاكل قوله مما نودعه * وما مستداً بمعنى
الذي * ومن في مما نودعه بيان له * وحكمة آلهية خبره فمعناه فالذي شهدته في هذا
الامام ونودعه في هذا الكتاب حكمة آلهية وهذا اولى مما قاله بعض السراح
وهو قوله حكمة مبتداً خبره مما شهدته قدم عليه تخصيصاً للكرة وايتى وجه
لهذا التوجيه فان قوله حكم نكرة مخصصة بالصفة وهي قوله آلهية في كلمة آدمية
فيقع بها مبتداً من غير احتياج الى التقديم قوله تعالى (واجل مسمى عنده) قال
القاضي البضاوى واجل نكرة خصصت بالصفة ولذلك استغنى عن تقديم الخبر
فلا يصح تعليل التقديم بتخصيص الكرة والا يلزم تحصيل الحاصل فلا بد بالتقديم
وجه آخر فانه اذا قلنا رجل مؤمن في الدار وسئلنا لم حمل رجل مستداً وجهه
ان يكون معرفة قلنا قد تخصص بالصفة واذا قلنا في الدار رجل مؤمن وقبل لم قدم
الخبر قلنا للحصر واما اذا قلنا في الدار رجل وسئلنا تخصيصاً للكرة فعلى تقدير
جعله مبتداً لا وجه لا تقديم اصلاً لا حصر أو لا تخصيصاً وايضاً يمكن للسائل ان يقول
ان الفاء وان كانت لازمة للجملة الا انه لا وجه لدخولها في الخبر ههنا فانه قد شرط
النخاة لجواز دخول الفاء في خبر المتداً وقالوا اذا تضمن المبتداً معنى الشرط
جاز دخول الفاء في خبره وذلك اما ان يكون اسماً موصولاً صلته فعل او ظرف
او نكرة موصوفة باحدهما تم كلامهم وانت تعلم هل شئ من هذه الشروط
ههنا فحيث عن الثاني بان الشروط المذكورة لفاء خبر المتداً واما الفاء
الذى نحن فيه وان دخل على الخبر لكنه ليس خبر المتداً بل لربط الجملة الى
ما قبلها وهو يقتضى صدر الكلام فالبهمما يقع في الصدر دخات عليه خبرا كان
او مبتداً فلا اختصاص له بالخبر او المبتداً فدخولها ههنا على الخبر لتقدمه على
المبتداً ولو قدم المبتداً لدخل عليه والفاء الذى اقضى الشروط محض بالخبر
لا يجوز دخوله على المتداً قدم او اخر وظنى ان جعله خبراً مع كونه معرفة
متقدمة وحكمة مبتداً مع كونها نكرة ولو مخصصة لعدم علمه بزيادة من

(ثم حكمة نفية في كلمة شيثية * ثم حكمة سيوحية في كلمة نوحية * ثم حكمة قدوسية في كلمة ادرسية * ثم حكمة مهيية في كلمة اراهيمية * ثم حكمة حقية في كلمة اسحاقية * ثم حكمة عليية في كلمة اسماعيلية * ثم حكمة روحية في كلمة يعقوبية * ثم حكمة نورية في كلمة يوسفية * ثم حكمة احدى في كلمة هودية * ثم حكمة فائحة في كلمة صالحية * ثم حكمة قلبية في كلمة شعيبية * ثم حكمة ملكية في كلمة لوطية * ثم حكمة قدرية في كلمة عزيزية * ثم حكمة نبوية في كلمة عيسوية * ثم حكمة رحمانية في كلمة سليمانية * ثم حكمة وجودية في كلمة داودية * ثم حكمة نفسية في كلمة يوسية * ثم حكمة غيبية في كلمة ايوبية * ثم حكمة جلالية في كلمة يحيى وبة * ثم حكمة مالكية في كلمة زكريا وبة * ثم حكمة ايناسية في كلمة الياسية * ثم حكمة احسانية في كلمة لقمانية * ثم حكمة امامية في كلمة هارونية * ثم حكمة علوية في كلمة موسوية * ثم حكمة صمدية في كلمة خالدية * ثم حكمة فردية في كلمة محمدية * وفصل كل حكمة الكلمة المنسوبة اليها) اى الحكمة التى سبب الى الكلمة التى هى روح ذلك النبى (فاقصرت على ما ذكرته من هذه الحكم فى هذا الكتاب على حد ما ثبت) لى (فى ام الكتاب) وهو الامام الوالد الاكبر (فامتثلت) امر الرسول (على ما رسم لى) اى على ما مثل لى فى العالم المالى (ووقفت عندما حدى) فصارمت زيادة على ذلك (ولورمت زيادة) بقص شئ منه او زيادة شئ وايس منه (على ذلك) الحد (ما استطعت فان الحضرة تمنع من ذلك والله الموفق لارب غيره)

فصل حكمة نفية

بسكون الفاء وهى علوم الوهية الملقاة فى قلب هذا الى عليه السلام (فى كلمة شيثية) وهو لغة العبرى هبة الله تعالى (اعلم ان العطايا والمخ الظاهرة) الموجودة (فى الكون) اى فى العالم (على ايدى العباد) كاعلم الحاصل للانبياء والاولياء على يدى ختم الرسل وختم الاولياء (وعلى غير ايديهم) كالعلم

الحاصل لخاتم الرسل وخاتم الاولياء فانه من الذات كما سيذكر وكيف كان
وهي (على قسمين) قسم (منها ما يكون عطايا ذاتية) اي يكون منشأها
التجلى الذاتى من غير اعتبار الصفة وان كان لا يخلو عن الصفات (وعطايا
اسمائية) اي يكون منشأها التجلى الصفاتى (ويتميز) كل منهما عن الآخر
(عند اهل الاذواق) عند وصول العطايا اليه فيه اشارة الى ان الفرق بينهما
لطيف ودقيق بحيث لا يتميز الا عند اهل الاذواق * ولما بين العطايا من جانب
المعطى شرع الى بيان باعتهما من طرف المعطى له وهو السؤال اذ بهما يتحقق
العطايا فقال (كما ان منها) اي كما ان بعض العطايا (ما) الذى (يكون) يحصل
بإعطاء الله تعالى (عن سؤال) اي عن سؤال العبد لفظاً ربه ذلك العطايا
وكان ذلك السؤال (فى) حق عطاء (معين) بفتح الياء وان شئت قلت عن سؤال
معين يحذف فى يدل عليه قوله (وعن سؤال غير معين) فتعين السؤال وعدم
تعيينه يوجب تعيين العطاء وعدم تعيينه (ومنها ما لا يكون عن سؤال) بل يكون
بدون سؤال لفظى سواء (كانت الاعطية ذاتية او اسمائية) وسواء كانت على
ايدى العباد وعلى غير ايديهم يعنى ان القسمة من جانب المعطى لا يمنع القسمة
من طرف القابل (فالمعين) بفتح الياء اي فالسؤال المعين (كمن يقول يا رب
اعطني كذا) كقولك اعطني ولدا صالحا ورزقا طيبا ولم يذكر اجزاء ذاته
وكدعاء الرسول عليه السلام (اللهم اجعل لي فى قلبي نورا وفى سمعي نورا) الحديث
فيذكر اجزاء ذاته على التعيين فقوله اعطني كذا كناية عنهما جميعا (فيعين)
هذا السائل (امراً) من الاعطية (لا يخطر له) اي للسائل (سواء) اي غير
ذلك الامر (وغير المعين) اي السؤال العالم الشامل لجميع انواع الاعطية
وافرادها التى فيه مصلحة السائل (كمن يقول يا رب اعطني ما تعلم) اي العطاء الذى
حصل (فيه مصلحتي) اي حاجتي (من غير تعيين العطاء لكل جزء ذاتي)
للسائل سواء لم يذكر اجزاء ذاته (من لطيف) روحاني (وكثيف) جسماني
كما قال العالم بين لطيف وكثيف اي مركب منهما كالثال المذكور او يذكر
لكن لا على وجه التعيين بل على وجه كلى شامل لجميع اجزاء ذاته من اللطافة

والكثافة كمن يقول اعطى لكل جزء ذاتي من لطيف وكثيف باضافة جزء الى الذات المضافة الى ياء المتكلم او بزيادة من وعلى هذا التقدير فالياء متكلم مضاف اليه ولم يذكر المصنف هذا القسم صريحا بل ادرج في قوله اعطى مافيه مصلحتي وجعله شاملا لهذا القسم لكون كل منهما غير معين و اشار اليه تاليا بقوله من غير تعيين لكل جزء ذاتي من لطيف وكثيف والا فالمناسب ان يقول بعد قوله اعطى مافيه مصلحتي فلا يعين امراً كما قال بعد قوله اعطى كذا فيعين امراً ما فقوله من غير تعيين متعلق بيقول فتم السؤال الغير المعين بقوله اى اعطى مافيه مصلحتي كما تم المعين بقوله اعطى كذا فحينئذ لا يصلح تعاقب قوله لكل جزء ذاتي باعطى بل يتعلق بقوله من غير تعيين فقوله ذاتي بتشديد الياء صفة لكل جزء سواء كان بزيادة من كما وقع في بعض النسخ او بدونه واما في المثال الذي اوردناه فكما قانساه فقوله من غير تعيين لكل جزء ذاتي من لطيف وكثيف ليس من تمة السؤال بل بيان للغير المعين الذي هو المثال المذكور كما ان قوله فيعين امراً ما ولا يخطر له سواه بيان للمعين* ولما فرغ عن بيان السؤال شرع في بيان مراتب السائلين فقال (والسائلون) بلسان القال (صنفان صنف بعنه على السؤال) اى سبب طلبه العطايا قبل حلول او آتاه (الاستعجال الطبيعي) اى الخلق (فان الانسان خاق عجولا) وهو داخل تحت حكومة طبعه ومحجوب بامور طبيعية وليس على علم بنى على ما هو عليه (والصنف الآخر) مبتداً (بعنه على السؤال) جواب (لما علم) وهو مع جوابه خبر المبتداً (ان ثمة) اى في مقام العطاء (امورا) عطايا حاصلة (عند الله) تعالى (قد سبق العلم) اى علم الله تعالى (بانها لا تنال) اى لا ينال العبد اليها (الا بعد سؤال) العبد من الله تعالى (فيقول) اى فيتفكر في قابله (فلعل ما يسأله سبحانه يكون من هذا القليل) فبعنه هذا العلم على سؤاله فاضمر فاعل بعنه وهو العلم لدلالة المقام عليه (فسؤاله) هذا (احتياط لما هو الامر عليه من الامكان) لئلا يفوت الامر وهو العطاء لفوات شرطه وهو السؤال (وهو) اى هذا السائل وان كان يعلم هذا لكن (لا يعلم مافى علم الله) تعالى واكن لعل ان ما يسأله من قليل ما عين له في علم الله

(ولا ما يعطيه استعداداً في القبول) أي لا يعلم قبول استعداداً وأكن يسأله أهله
 يقبل (لأنه) أي الشأن (من اغمض المعلومات الوقوف في كل زمان فرد) أي معين
 (على استعداد الشخص في ذلك الزمان) فإن ذلك أي العلم ما في علم الله تعالى والوقوف
 على الاستعداد في كل زمان لا يكون إلا للكملة قوله لأنه تعالى (وما هو) هو وان
 كان لا يعلم هذا لكنه يعلم في ذلك الزمان أنه (لولا ما أعطاه الاستعداد للسؤال ما سأل)
 ولكن لا يعلم ما أعطاه الحق في الزمان الذي يكون فيه ولا يعلم في ذلك الزمان أن ما يقبل
 استعداداً لعدم حضوره فهذا القدر من العلم بالاستعداد يكون من أهل
 الحضور والمراقبة حتى خاص عن قيد سؤال الأحياء وهو من أهل
 الطلب لأن همته متعلقة في حصول مطلوبه لا في امتثال أو أمر سيده فليس له
 نصيب في معرفة الاستعداد الأعلى الأجمال (فغاية أهل الحضور) أي نهاية
 علمهم في الاستعداد (الذين لا يعلمون) استعدادهم (مثل هذا) أي في كل فرد وكان
 عطاؤهم عن سؤال وإنما قيدنا به فإن أهل الحضور الذي كان عطاؤهم لا عن سؤال
 يذكر أحوالهم ومراتبهم في القسم الثاني (أن يعلموه) أي استعدادهم (في الزمان
 الذي يكونون فيه) ويعلمون أيضاً في ذلك الزمان قبول استعدادهم (فأهلهم
 لحضورهم يعلمون ما أعطاهم الحق في ذلك الزمان) الذي يكونون فيه (وإنهم)
 لحضورهم يعلمون (ما قبلوه) أي لم يقبلوا ذلك الأمر الواصل إليهم
 (إلا بالاستعداد) الجزئي الخاص بذلك الزمان (وهم) أي أهل الحضور الذين
 وصفناهم بقولنا أن يعلموه (صنفان صنف يعلمون من قبولهم) ذلك الأمر
 (استعدادهم) أي قابلية ذواتهم واستحقاق أنفسهم بذلك الأمر (وصنف
 يعلمون من استعدادهم ما) أي الذي (يقبلونه وهذا) أي الصنف الذين يعلمون
 من استعدادهم ما يقبلونه (أتم ما يكون في معرفة الاستعداد في هذا الصنف)
 أي من الصنف الذين يعلمون من قبولهم استعدادهم ففي معنى من (ومن هذا
 الصنف) أي ومن الصنف الثاني (من يسأل لالاستجبال ولا لالامكان وإنما
 يسأل امتثالاً لأمر الله في قوله ادعوني استجب لكم فهو العبد المحض) التام
 في العبودية (وليس لهذا الداعي همته متعلقة فجابسأل فيه من معين أو غير معين)

حتى يسأل للاستعجال او للامكان (واما همته) بسؤاله لفظاً (في امثال او امر سيده)
هيئات بين السائل للامكان وبينه في رتبة العلم (فاذا اقتضى الحال) اي التجلي
الآلهي الحاكم عليه في ذلك الوقت (السؤال) اللفظي (سأل) اي طلب المأمور به
(عبودية) لا لغرض من اغراضه النفسية (واذا اقتضى) الحال (التفويض)
امره الى الله فوض (و) ان اقتضى الحال (السكوت) عن طلب ما يحتاج اليه
(سكت) فقد ابتلى ايوب وغيره وما سئلوا رفع ما ابتلاهم الله به (مع شدة
احتياجهم في ذلك الزمان رفع ما ابتلاهم الله تعالى به لا قضاء حالهم السكوت
في ذلك الزمان) ثم اقتضى لهم الحال في زمان آخر ان يسألوا (من الله) (رفع ذلك)
فيما ابتلى فسألوا امثالاً لامر الله (فرعه الله) تعالى (عنهم) اي اجاب الله عنهم
سؤالهم فكانوا داخلين تحت حكومة الحال في الوقت وتابعون اليه في السؤال
وعده فكان سكوتهم وسؤالهم لفظاً امثالاً لامر الله لعلمهم بالحال وبما يقتضيه
من امر الله منهم فهم سائلون بالسؤال اللفظي وقتاً وغير سائلين وقتاً
فدل ذلك على ان ايوب ومن كان على حاله من هذا الصنف من اهل الحضور
لا من الصنف الذي سيذكر واما دعاء نبينا محمد عليه الصلاة والسلام بقوله
(اللهم اجعل لي في فلي نوراً) الحديث وهو من دخول جميع العوالم فلا اختصاص له
بصنف دون صنف كما قال (افلا اكون عبداً شكوراً) (والتجمل بالسؤال فيه
والابطاء) سواء سأل استعجالاً او احتياطاً او امثالاً وسواء كان سؤالاً معيناً
او غير معين للقدر (المعين له عند الله) اي لاجل تقدير الله بالسؤال فيه بوقت
معين من الاوقات الامور مرهونة باوقاتها (فاذا وافق السؤال الوقت) المعين
للمسئول فيه (اسرع بالاجابة) اي وقع مسئؤله فيه في الحال (واذا تأخر الوقت
اما في الدنيا واما في الآخرة تأخرت الاجابة اي المسئول فيه الى) وقت معين
(لا) تأخرت (الاجابة التي هي ليك من الله) اذا دعى العبد به شيئاً فقال الله تعالى
ليك يا عبدي فان هذه الاجابة تقع في الحال قوله (فافهم هذا) اشارة الى ان من
دعى من الله شيئاً فقال الله ليك يدل على قول مراده من الله وان عدم مسئلته
الآن اعدم حصول وقته (واما القسم الثاني وهو قولنا ومنها ما لا يكون عن سؤال

فانما يريد بالسؤال اللفظية (اي التلفظ به) فانه (اي الشأن) (في نفس الامر) اي
 في الواقع (لابد) لكل وارد (من) وجود (سؤال اما باللفظ) كما بين (او بالحال
 او بالاستعداد كما انه لا) حـ حمد مطلق قط الا في اللفظ واما في المعنى فلا بد ان يقيد
 اي الحمد (الحال فالذي يبعثك على حمد الله هو المقيد لك باسم فعل) كـ حمد على الله
 بالوهاب والرزاق (او باسم تنزيه) مثل سبوح و قدوس فان قات قد ثبت من قبل ان
 معرفة الاستعداد حاصل لصاحبه وقوله (والاستعداد من العبد لا يشعر به صاحبه)
 ينافي ذلك قلت ان الشعور يستعمل في المحسوس المشاهد من غير توقف علمه على شيء
 آخر والاستعداد ليس كذلك بل توقف على الاطلاع بالاعيان الثابتة في علم الله
 تعالى فمغنى قوله لا يشعر به صاحبه لا يعلمه بالشعور وان كان يعلم بوجه آخر الشعور
 نوع من انواع العلم وهو العلم بالحس فان الشعور يتعلق باجل المعلومات
 والاستعداد من اغمض المعلومات واخفاها فلا يمكن تعلق العلم من حيث الشعور
 اليه بخلاف الحال فانه اجل المعلومات لذلك قال (ويشعر بالحال) اي وصاحب الحال
 يشعر بحاله (لانه) اي صاحب الحال (يعلم الباعث) على السؤال بالحال بالدهاءة
 وليس ذلك الباعث الا (وهو الحال) فاذا كان لا يشعر العبد استعداده (فلا استعداد)
 اي فسؤال الاستعداد (اخفى سؤال) لا يطلع عليه الا من اطلع بعالم الاسماء
 والاعيان الثابتة فان السؤال بلسان الاستعداد ما هو الاسؤال الاسماء ظهور
 كالاتها وسؤال الاعيان وجوداتها فكان هنا صنف من اهل الحضور لا يسألون
 باللفظ ويرجع قوله (وانما يمنع هؤلاء من السؤال) اي المذكور حكما لانه لما
 قال ومنها ما لا يكون عن سؤال فقد ذكر حكماً غير السائلين وانما منع غير
 السائلين عن السؤال اللفظي (علمهم بان الله فيهم) اي في حقهم (سابقة قضاء)
 اي حكماً سابقاً عليهم في علمه الازلي فلا بد ان يصل اليهم هذا الحكم السابق
 عليهم فهم بذلك قد خلصوا عن قيد الطلب والامثال وحجابه (فهم قد هيئوا
 محلهم) اي اشتغلوا بتطهير قلوبهم عن التعاقبات بالامور الدنيوية (لقبول ما يرد
 منه) حتى يبقى الوارد على ما كان عليه من الطهارة (وقد غابوا) بذلك عن (نفوسهم
 واغراضهم) فكيف عن السؤال والطلب ولا سبيل عليهم حكومة الحال وهم

صنف واحد ينقسم الى صنفين صنف واقفين على سرّ القدر وهو ما سيذكره المصنف وغير الواقفين عليه ولم يذكره المصنف لوضوحه غاية ايضاح ببيان الواقفين وتقسيمه الى قسمين وما منع كلا منهما عن السؤال الا علمهم الخاص بهم لكنهم لما اتحدوا في حد المنع الكلي وهو العلم بالقضاء السابق عليهم وكان بعضهم فوق بعض درجات من العلم لم يفرد بالمنع واقتصر على بيان مراتبهم في رتبة العلم بالله فقال (ومن هؤلاء) اي من العلماء بالقضاء السابق عليهم او من الصنف الذي منعهم علمهم هذا عن السؤال او من عباد الله الذين من هذا الصنف (من) اي العبد الذي (يعلم ان علم الله به) اي بذلك العبد (في جميع احواله) ظرف للعلم اي في اضافة جميع الاحوال اللازمة لوجوده الخارجي (هو ما) اي علم الله بوجوده في اتصافه بجميع احواله هو العلم الذي (كان) ذلك العبد (عليه) اي على ذلك العلم (في حال ثبوت عينه قبل وجودها) اي قبل وجود العين او قبل وجود الاحوال (ويعلم ان الحق لا يعطيه) اي العبد من الواردات (الا ما اعطاه عينه) اي اعطى عين العبد الحق (من العام به) اي بالعبد (وهو ما) اي الذي اعطاه العبد (كان) العبد (عليه) اي على ذلك العام (في حال ثبوته) قبل وجوده (في عام علم الله به من اين حصل) اي يعلم ان علم الله به سواء كان بعد الوجود او قبله يحصل للحق من العبد ويعلم ان العلم الذي كان عليه العبد بعد الوجود هو عين العلم الذي كان عليه في حال ثبوته ووجوده وجميع احواله فعلى كل حال العام تابع لعين العبد (ومائمه) اي في صنف العالمين بالقضاء السابق (صنف من اهل الله اعلى واكشف من هذا الصنف) المعين بالعلم المذكور (فهم واقفون على سرّ القدر) دون غيرهم فان غيرهم من اهل الله يعلم القضاء بانه حكم الله والقدر بانه تقدير ذلك الحكم ويعلم ان التقدير تابع للحكم والحكم تابع للعلم وهذا هو علم القدر والقضاء ولا يعلم ان علم الله تابع لعين العبد وهو سرّ القدر فعلم سرّ القدر ان يعلم ان علم الله به من اين حصل فلا يلزم من العام بالقدر العام بسرّ القدر بخلاف سرّ القدر (وهم) اي الواقفون على سرّ القدر او العلماء بان علم الله به من اين حصل (على قسمين منهم) اي بعض

منهم خبر مقدم (من يعلم ذلك) مبتدأ أى سرّ القدر او العلم المذكور (محملاً
ومنهم من يعلمه) أى يعلم عام الله به او سرّ القدر (مفصلاً والذي يعلمه مفصلاً
اعلى واتم من الذى يعلمه محملاً فانه) أى فان الذى يعلم سرّ القدر مفصلاً (يعلم
ما فى علم الله فيه) أى فى حقه وذلك العلم يحصل له (اما باعلام الله اياه بما) أى
بسبب الذى (اعطاه عينه من العلم به واما بان يكشف له) أى للعبد (عن عينه
الثابتة وانتقالات الاحوال عليها الى ما لا يتناهى) وهذا هو العلم التفصيلى (وهو) أى
كشف العلم عن العين الثابتة او بالاعلام (اعلى) من العلم بالاجمال (فانه) أى
فان الذى يعلم نفسه بالانكشاف عن عينه الثابتة او بالاعلام (يكون فى علمه بنفسه
بمنزلة علم الله به لان الاخذ من معدن واحد) وهو العين الثابتة المعلومة ٦ ولما بين
اتحاد علمى الحق والخلق اراد ان يبين الفرق بينهما وان هذه المساواة من أى
جهة كانت فقال (الا انه) أى العلم (من جهة العبد عناية من الله تعالى) (سبقت له هى)
أى العناية (من جملة احوال عينه الثابتة يعرفها) أى العناية (صاحب هذا
الكشف اذا) أى وقت (اطلعه الله تعالى على ذلك) أى على احوال عينه (فانه)
اثبات لقوله الا انه من جهة العبد عناية أى الشأن (ليس فى وسع المخلوق اذا
اطلعه الله) أى وقت اطلاع الله اياه (على احوال عينه الثابتة) وهى الوجود
العلمى (التي يقطع صورة الوجود) أى صورة الوجود الخارجى (عليها) أى
على عينه الثابتة (ان يطلع) ذلك المخلوق (فى هذه الحال) أى حال اطلاعه
على احوال عينه المعروضة لوجوده الخارجى (على ٧ اطلاع الحق على هذه
الاعيان الثابتة فى حال عدمها) أى فى حال ثبوتها فى علم الله تعالى قبل وقوع
صورة الوجود عليها يعنى ان يطلع بعين اطلاع الحق (لأنها) أى اطلاع
الحق تأنيث الضمير باعتبار وقوع الاطلاع على الاعيان الثابتة لذلك جمع (نسب
ذاتية لا صورة لها) فى الخارج اذ لم يكن موجوده فيه بخلاف العبد فانه مخلوق
على الصورة (فليس فى وسع المخلوق) على الصورة ان يطلع على ما لا صورته له
ويجوز أن يعود الى الاعيان الثابتة باعتبار كونها فى حال عدمها الآن الانسب

حينئذ أن يقول على أن يطلع على هذه الأعيان بدون قوله على اطلاع الحق ولا بد من ذكره اثباتاً للمساواة فلم يطلع العبد على ما ليس في وسعه قال (فهذا القدر) من المساواة (يقول أن العناية الإلهية قد سبقت لهذا العبد بهذه المساواة) مع الحق (في إفادة) العين الثابتة (العلم) بالحق والعبد (ومن هنا) أي ومن إفادة العين العلم للحق (يقول الله تعالى حتى نعلم وهي كلمة محققة المعنى) وذلك المعنى كون ما قبل حتى سبباً لما بعدها فاختبر تعالى عباده بالتكاليف الشاقة ليعلم الصابرين على هذه التكاليف (ما هي) أي ليس حتى (كما) أي مثل الذي (يتوهمه من أيس له هذا المشرب) وهو المشرب الصوفي المحقق المتزه في مقام التنزيه وهو غناؤه تعالى عن العالمين وهو قوله تعالى (والله الغني واتم الفقراء) وغير ذلك من الآيات الدالة على التقديس والمشبّه في مقام التشبيه وهو ظهوره تعالى بصفات المحدثات وهو قوله تعالى (حتى نعلم) وقوله (ولنعلم من يتبع الرسول) وقوله ومرضت فلم تعدني وغير ذلك من التشبيهات وأما من لم يكن له هذا المشرب فنزه فقط من كل الوجوه عن الحدوث والنقصان (وغاية المنزه إذا نزه أن يجعل ذلك الحدوث) الحاصل من المعلوم الحادث (في العام للتعلق) لا للعلم (وهو) أي جعل الحدوث للتعلق لا للعلم (أعلى وجه يكون للمتكلم بعقله) أي بنظره الفكري كما كان للمتكلم بمشاهدته ووجدانه (في هذه المسئلة) أي في مسئلة علم الله بالاشياء فجعله الحدوث للتعلق اتصل بأهل الله من هذا الوجه في هذه المسئلة (لولا أنه) أي لولا أن المتكلم بعقله (أثبت العام زائداً على الذات فجعل التعاق له) أي للعام (للاذات) لم ينفصل عن المحقق من أهل الله حذف جواب لولا وهو قولنا لم ينفصل بقرينة قوله (وبهذا) أي وبإثبات العام زائداً على الذات (انفصل عن المحقق من أهل الله صاحب الكشف والوجود) أي صاحب الوجدان (ثم ترجع إلى) تفصيل (الاعطيات) التي ذكرت أولاً إجمالاً (فقول أن الاعطيات إما ذاتية أو اسمائية فإما المنح والهبات والعطايا الذاتية) الظاهرة في الوجود الخارجي (فلا تكون أبداً إلا عن تجلي آلهي) أي عن التجلي الذي يحصل من حضرة

الاسم الجامع من حيث الاسم الظاهر فالمراد به تجلي الفيض المقدس لا الاقدس يدل عليه قوله (والتجلي من الذات لا يكون ابدا الا بصورة استعداد المتجلي له) فان التجلي بصورة استعداد المتجلي له لا يكون الا في الفيض المقدس فاذا كان المتجلي له قابلا لتجلي الذات من حضرة الاسم الجامع تجلي الذات من حضرة الجامعة فذلك هو المسمى بالتجلي الالهي الحاصل عنه العطايا الذاتية وهو قوله فلا يكون ابدا الا عن تجلي الالهي واذا كان قابلا لتجلي الذات من حضرة من حضرات الاسماء تجلي عن تلك الحضرة فذلك هو المسمى بالتجلي الصمائي والاسمائي التي يحصل منه العطايا الاسمائية (غير ذلك لا يكون) تأكيد (فاذن المتجلي له ما رأى سوى صورته في مرآة الحق) اي فعلى تقدير كون التجلي بصورة استعداد المتجلي له ما رأى المتجلي له في اي تجلي كان الا بصورة نفسه في وجه مرآة الحق له في رؤية صورة نفسه فاضافة المرآة الى الحق بيانية لذلك قال (وما رأى الحق) ولم يقل وما رأى مرآة الحق (ولا يمكن ان يراه) لاختفائه واستتاره بصورة استعداد الرائي فاحتجب نظر الرائي عن الحق بصورة نفسه (مع علمه انه ما رأى صورته الا فيه) لعلمه ان صورته لا يقوم بذاته بل يقوم بذات الحق فكان عالماً بالحق برؤية صورته فيه فلا يحجب صورته عن علمه بالحق كما يحجب عن رؤية الحق (كالمراة في الشاهد اذا رايت الصور فيها لا تراها) لمنع رؤية الصورة عن رؤية المرآة (مع علمك انك ما رايت الصور او صورتك الا فيها) وذلك ظاهر (فابراز الله) اي اظهر الله (ذلك) الموجود للمشاهد (مثالا نصبه) اي اقامه حجة (لتجليه الذاتي ليعلم المتجلي له انه ما راها) اي الحق كالمراة المرآة اذ كل ما في الشهادة دليل على ما في الغيب (ومائمه) اي وليس في عالم الشهادة (مثال اقرب ولا شبه) مثالا (بالرؤية والتجلي من هذا) المثال (واجهد في نفسك) بكليتك (عندما ترى) اي عند رؤيتك (الصورة في المرآة) ان ترى جرم المرآة لا تراها ابدأ التفتة حتى ان بعض من ادرك مثل هذا) اي ادرك عدم رؤية المرايا (في صور المرايا ذهب الى ان الصورة المرئية) حاصلة (بين بصر الرائي وبين المرآة) لا في المرآة لذلك حاجة عن رؤية المرآة فقد

اصاب هذا البعض في ادراك عدم رؤية المرآة عند رؤية الصورة لكن اخطأ
 فيما ذهب اليه لانه لم يدرك انه مثال لتجليه الذاتي (وهذا) اى المذكور (اعظم)
 ما قدر (على البناء للمفعول او للمعلوم) (عليه) اى على العبد (من العلم والامر كما قلناه
 وذهبنا اليه) في التجلي الذاتي والمرآة لا كآزعم البعض (وقد بينا هذا تفصيلاً
 في الفتوحات المكية) فليطلب ثم (واذا ذقت هذا) المذكور (ذقت الغاية التي ليس
 فوقها غاية في حق المخلوق فلا تطمع ولا تتعب نفسك في ان ترقى في اعلى من هذا
 الدرج فما هو ثم) اى فليس في هذا الدرج الذى هو الوجود المحض مقام
 موجود غير هذا المقام (اصلاً) قطعاً (وما بعده الا العدم المحض) اذ ما يكون
 وراء الوجود المحض الا العدم المحض (فهو مرآتك في رؤيتك نفسك) عند
 تجليه لك بصورة استعدادك (وانت مرآته في رؤيته اسماء وظهور احكامها
 وليست) الصورة المرئية في الحق وهي انت (سوى عينه) بل هي عين الحق
 وبه امتاز عن المرآة في المشاهدة فان مرآة الحسى غير الصور المرئية فيها
 (فاختلط الامر) اى اختلط امر المرئى وهو الصورة والمرآة وهو الحق
 في عين الناظر بسبب مشاهدته ان نفسه عين الحق اذ لا اختلاط في الواقع
 (وابهم) اى واشكل على التميز بينهما ولهذا اختام اهل التجلي الذاتي
 بان كان بعضه فوق بعض في رتب العلم بالله (فنا) اى فن اهل التجلي (من جهل
 في علمه) بامر المرئى او علم نفسه ولم يعلم انه عبد او حق ولم يحكم على المرئى
 حكماً من العبودية او الربوبية فعجز في علمه (فقال العجز عن درك الادراك
 ادراك) فالتقاعد والعجز عن درك ما يعجز عن ادراكه غاية الادراك فالعجز اعلى
 المقام في حق هذا المشرب لافى الواقع فهو عالم وجاهل من ان الرؤية تعطى
 العلم لكنه لم يعلم اى شئ هو (ومن امن عام) الامر على ما هو عليه فعلم
 ان نفسه عين الحق من وجه وغيره من وجه فيز بينهما في كل مقام (فلم يقل
 بمثل هذا) اى بمثل ما قال من جهل في علمه (وهو) اى عدم قول من علم
 (اعلى القول) اى قول من عجز في علمه (بل اعطاه العلم السكوت) اى بل
 اعطى عام من علم السكوت (كما اعطاه العجز) اى كما اعطى علم من جهل العجز

والعلم الذى اعطى السكوت اعلى مرتبة من العلم الذى اعطى العجز فكيف لم يكن السكوت اعلى من القول (وهذا) اى الذى اعطى علمه السكوت ولم يظهر العجز (هو اعلى عالم بالله) من الصنف الآخر (وليس هذا العلم الاخاتم الرسل وخاتم الاولياء) اى لا يتأنى علم العطايا الذاتية الذى اعطى السكوت لاحد من الله بالذات الاخاتم الرسل من حيث رسوليته وخاتم الاولياء من حيث ولايته والمراد بخاتم الاولياء ههنا خاتم الولاية المحمدية يدل عليه قوله من بعد واما خاتم الاولياء فلا بد له من هذه الرؤيا فقد ذكر فى الفتوحات انه رأى هذه الرؤيا فعبّر بها بانختم الولاية فذكر منامه للمشايع الذين كان فى عصرهم ولم يقل من رأى فاولوه بما عبر به والظاهر ان المراد بخاتم الاولياء نفسه رضى الله عنه ومن قال المراد بخاتم الاولياء عيسى عليه السلام فقد خبط فان عيسى عليه السلام خاتم الولاية العامة والولاية الخاصة المحمدية غير الولاية العامة وكذا ختمهما فعيسى عليه السلام وان كان رسولا وخاتماً للولاية العامة لكه يأخذ هذا العلم من مشكاة ختم الولاية كسائر الانبياء والرسل (وما اراد احد من الانبياء والرسل) من حيث نبوتهم ورسليتهم (الا من مشكاة الرسول الخاتم ولا يراه احد من الاولياء الا من مشكاة الولى الخاتم حتى ان الرسل) من كونهم اولياء (لا يرونه) اى لا يأخذون هذا العلم (متى رأوه) اى متى اخذوه (الا من مشكاة) اى من مرتبة (خاتم الاولياء) وانما لم يروا الرسل هذا العلم الا من مشكاة خاتم الاولياء (فان الرسالة والنبوة اعنى نبوة التشريع ورسالته) لا الرسالة والنبوة بمعنى الاخبار عن الحقائق الالهية فانهم لا تنقطعان (تنقطعان) لكونهما من الصفات البشرية وهما ظاهر الولاية والظاهر لا يرى ما يراه من كونه باطنا الا من مشكاة الباطن (والولاية لا تنقطع ابدا فالمرسلون من كونهم اولياء لا يرون ما ذكرناه الا من مشكاة خاتم الاولياء فكيف من دونهم من الاولياء وان كان خاتم الاولياء تابعا فى الحكم لما جاء به خاتم الرسل من التشريع فذلك) اى كون خاتم الاولياء تابعا لما جاء به رسول الختم (لا يقدح

في مقامه) اى لا يمنع متبوعيته لخاتم الرسل فيما ذكرناه (ولا يناقض) كونه
 تابعا (مذهبنا اليه) من انه متبوع في ذلك العلم الخاص (فانه) اى خاتم
 الاولياء (من وجه) اى من حيث انه تابع لخاتم الرسل (يكون انزل) اى
 تحت خاتم الرسل في هذه المرتبة (كما انه من وجه) اى من حيث انه متبوع
 له (يكون اعلى) اى فوقه فيما ذكرنا فلا تناقض ولا ينبغي ان يتوهم افضلية
 خاتم الاولياء على خاتم الرسل وغيره في ذلك الوجه الخاص وهو كونه متبوعا
 لخاتم الرسل في رتبة علم التجلى الذاتى لان قوله من وجه يكون اعلى لا يدل الا
 على تقدمه في ذلك العلم ولا يلزم منه الافضلية في تلك المرتبة فان افضلية الممكن
 وسرفه ليست بالتقدم والمتبوعية سواء كان في رتب العلم بالله او في غيره ولا
 في حد ذاته وانما كانت افضليته بتكريم الله تعالى اياه وتشريفه كقوله تعالى
 (ولقد كرّمنا بنى آدم) اى جعلناهم مكرّما فكان مكرّما من عند الله لا من عند
 نفسه ومرتبته وكقوله (تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض) فكان فضل بعض
 على بعض بتفضيل الله تعالى (وفضل الله المجاهدين على القاعدین درجة)
 كما قال الشيخ رضى الله عنه فما جمع الله لا دم بين يديه الا شريفا وماورد
 النصوص على افضلية الانبياء وسيادتهم عند الله على الاولياء الاعلى الاطلاق
 في كل مرتبة فما كان الممكن شريفا وفاضلا الا بالنص الالهى لا بالمتبوعية في
 رتب العلم الا ترى ان علم الله تابع للمعلوم والمعلومات واحوالها وهل يلزم
 من التقدم في تلك المرتبة افضليتك من هذا الوجه فان الله محيط من ورائهم
 من وجوداتهم واحوالهم من الظواهر والبواطن وليست ذات المعلوم
 وماهيته امرا مستقلا في نفسه حتى يكون الواجب الوجود لذاته بل هو اثر
 حاصل من تجليات اسمائه وصور علمه فلا جعل في نفس الماهية فان الله تعالى موجب
 لاسمائه وصفاته ومقتضياتهما ومختار في اعطاء الوجود الى الماهية فالجعل لا يكون
 الا بعد مرتبة الصفات والاسماء ومقتضياتهما فذات المعلوم بجميع احواله من
 المتبوعية وغيرها كل ذلك من اعطاء الله تعالى وانما ثبت افضليته من حيث هو
 متبوع على التابع اذا لم يكن متبوعية ذلك المتبوع من التابع فكان التابع من حيث انه

تابع افضل من المتبوع من حيث انه متبوع لكون المتبوعية له من اعطاء التابع فكان
الله اعلى واشرف على معلوماته من كل الوجوه فكذلك ختم الرسل لكونه جامعا
لجميع المراتب التي كانت في حق المخلوق فهو محيط بجميع المراتب الامكانية فتابعية
ختم الرسل بختم الاولياء تابعية صاحب القوى قواه في اخذ مراداته وكذلك صاحب
الاسباب تابع لاسبابه لتحصيل بعض افعاله فكان خاتم الاولياء مرتبة من مراتب ختم
الرسل وهو معنى قوله وهو حسنة من حسنات خاتم الرسل وهو معنى قوله فما يلزم
الكامل وبه اخذ من خزينة الحق هذا العلم كما اخذ بجبرائيل عليه السلام عام
الشرائع وهو مفضل على جبرائيل بالنص الالهى والنص على اطلاقه فلزم انه
مفضل عليه من كل الوجوه ثبت بالنص ان خاتم الرسل مفضل على خاتم الاولياء في
ذلك الوجه لعموم النص على جميع الوجوه فخاتم الاولياء خادم لختم الرسل لاخذ
هذا العلم عن المعلن فكان المراد من قوله من وجه يكون اعلى بيان لزيادة مرتبة خاتم
الاولياء من الوجه المذكور ولا يلزم منه الافضية من هذا الوجه عند الله اذ الزائد
قد يكون ادنى من الا تزل لتوسط الانزل فانزلية ختم الرسل منه من جملة كمالاته
ليست بمعنى الدناءة وقد نزل القرآن وحمد على تنزيله ولو دلتم بحبل اهبط على الله
فتزول الشريف اللطيف عين كماله* ولما بين مرتبة خاتم الاولياء اورد الدليل
الشرعى على ما ذهب اليه تسهيلات فهم الطالبين فظهر ان المقصود بيان تقدم مرتبة
خاتم الاولياء من وجه فقال (وقد ظهر في ظاهر سر عنا ما يؤيد ما ذهبنا اليه) من ان
الشيء الواحد انزل من وجه واعلى من وجه (في فضل عمر في اسارى بدر بالحكم
فيهم) كما ذكر قصته في كتب التفسير (و) قد ظهر (في تأييد النخل) كما
ذكر حديثه في كتب الاحاديث والفضل ههنا بمعنى الزيادة في هذه المسئلة لا بمعنى
المفضل والمكرم عند الله (فما يلزم الكامل ان يكون له التقدم في كل شيء وفي كل
مرتبة) فان الرسول لم يتقدم فيهما على انحابه فقال (اتم اعلم بامور دنياكم) لكن
هذا التقديم ليس من الامور التي تثبت بها الفضيلة المعبرة عند اهل الله لكونه
في الامور الدنية الخسيسة فهم وان كانوا يتقدمون في هذه المرتبة الدنية لكنهم
تابعون للرسول في المرتبة الشريفة وهي مرتبة العام بالله فتأخير الرسول في

الامور الدنية عين كماله لان هذا العلم الذي اخذه الرسول منهم بمد لهم من روحه
فخاتم الاولياء وان كان له التقدم في هذا الوجه من رتب العلم بالله لكنه تابع لحكم الرسل
في رتبة من رتب العلم بالله وهو علم الشريعة الشريفة على كل مرتبة من رتب العلم بالله
وعلى علم خاتم الاولياء الذي اخذه عن الرسول لذلك سمي بالشرع المطهر الا ترى
كيف اتبع موسى الخضر في العلم اللدني فقال (هل اتبعك على ان تعلمن مما علمت رشداً)
ولم يلزم من اعلمية الخضر من موسى في هذا الوجه افضليته على موسى لان الخضر
تابع في الحكم بما جاء به موسى من علم التشريع وهذا العلم افضل واعلى من العلم
اللدني (وانما نظر الرجال) الذين يعلمون الامور على ما هي عليه ويميزون المراتب
(الى التقدم في رتب العلم بالله هنالك مطلبهم واما حوادث الاكوان فلا تعاق
لحواطرهم بها) ولما كانت هذه المسئلة اعلى المسائل الالهية وانفعها ووصى
لاهتمامها فقال (فتحقق ما ذكرناه) فان الامر في نفسه على ما بيناه لك (ولما مثل
النبي عليه الصلاة والسلام النبوة بالحائط من اللبن وقد كمل) الحائط (سوى
موضع لبنة واحدة) قوله (فكان عليه السلام تلك اللبنة) جواب لما اى كان
نفسه في رؤياه تنطع بتلك اللبنة التي ينقص الحائط عنها ويكمل بها (غير انه
لا يراها) اى تلك الرؤيا (الا كما قال لبنة واحدة) اى تمثله عين رؤياه في حق
نفسه (واما خاتم الاولياء فلا بد له من هذه الرؤيا) دليله على ختمته في الولاية
(فيرى ما مثله به) اى بالحائط (رسول الله فيرى في الحائط موضع لبنتين واللبن
من ذهب وفضة فيرى اللبنتين اللتين ينقص الحائط عنهما ويكمل بهما لبنة فضة
ولبنة ذهب) قوله (فلا بد ان يرى نفسه تنطع في موضع تلك اللبنتين) جواب
اما (فيكون خاتم الولاية تلك اللبنتين فيكمل الحائط) بهما كما يكمل لبنة واحدة
في رؤيا ختم الرسل لوجوب التطابق بينهما وهذه الرؤيا مختصة لخاتم الولاية
المحمدية لا شراكه في المشكائية والحقية واما خاتم الولاية العامة فاشتراكه في الحقية
دون المشكائية فلم يلزم هذه الرؤيا له (والسبب الموجب لكونه) اى لكون خاتم
الاولياء (يراهما لبنتين انه) اى خاتم الاولياء (تابع لشرع خاتم الرسل في

الظاهر) لان ولاية الولي لا تحصل ولا تتم الا بتبعيته للرسول (وهو) اى كون خاتم الاولياء تابعاً (موضع اللبنة الفضية وهو) اى موضع هذه اللبنة (ظاهرة) اى ظاهر خاتم الاولياء (وما يتبعه فيه من الاحكام) يعنى صورة اتباعه لخاتم الرسول فى الاحكام الشرعية فكان الحائط فى حق ختم الرسول حائط النبوة واللبننة الفضية لبنته ولذلك مثابها به واما فى حق خاتم الاولياء فخائط الولاية فكانت اللبنة الفضية جزءاً من حائط الولاية فى حق هذا الرأى كاللبننة الذهبية فخاتم الرسول هو الذى لا يوجد بعده نبى مسرع فلا يمنع وجود عيسى بعده ختمته لانه نبى متع لما جاء به خاتم الرسول وكذلك خاتم الاولياء بالولاية الخاصة هو الذى لا يبقى بعده ولى فى قلب خاتم الرسول ولا وارث بعده لولاية المحمدية ولا يمنع ايضا ختمته وجود الاولياء الوارثين لساائر الانبياء بعده (كما هو اخذ عن الله فى السر) ما هو بالصورة الظاهرة متبع فيه) اى كما ان خاتم الاولياء متبع لختم الرسول بالصورة الظاهرة فيما اخذه عن الله فى السر فيرى صورة اخذه وصورة اتباعه فما اخذه فقولاه بالصورة يتعاقب بمتع وانما وجب الرؤية هكذا (لانه) اى لان خاتم الاولياء (يرى الامر) اى يرى جميع الامور (على ما هو عليه ولا بد ان يراه) اى ان يرى امر نفسه (هكذا) اى على ما هو عليه من اخذ واتباع ومشكاة وختمية وغير ذلك من الامور التى كانت فى حق نفسه (وهو) اى اخذه هذا العلم عن الله (موضع اللبنة الذهبية فى الباطن) وانما اخذ هذا العلم عن الله (فله) اى لان خاتم الاولياء (اخذ من المعدن الذى يأخذ منه الملك الذى يوحى) الحق ما اخذه الملك من هذا المعدن (به) اى بواسطة الملك (الى الرسول) فهذا المعدن ليس الا هو الحق فاذا كان معدن العين واحداً فما كان علم الباطن الا وجهاً خاصاً من وجوه الشريعة وهو الذى لا يعلم الا عن الكشف الالهى الذى لا يحصل الا بعد تحصيل الولاية ففهما متحدان فى المال لذلك يسمى علم التأويل بل هو اصل علم الشريعة وروحه ولا مخالفة بينهما الا عند اهل الحجاب (فان فهمت ماشرت به) من الختم والمشكاة وغير ذلك فتخذ واعمل به (فقد حصل لك العلم السافع) الذى نفع منه علوم كثيرة نافعة لك فى الدنيا والآخرة اذ هو العلم الكلى الذى هو اجل

العلوم (فكل نبي من لدن آدم الى آخر نبي ما منهم احد يأخذ) النبوة (الا
من مشكاة خاتم النبيين وان تأخر وجود طينته فانه بحقيقته موجود) في جميع
العوالم (وهو) اى معنى وجوده بحقيقته معنى (قوله كنت نبياً و آدم بين الماء
والطين وغيره من الانبياء ما كان نبياً الا حين بعث وكذلك خاتم الاولياء كان
ولياً و آدم بين الماء والطين وغيره من الاولياء ما كان ولياً الا بعد تحصيل
سرائط الولاية من الاخلاق الالهية في الانصاف بها من كون الله يسمى
بالولى الحميد فتحتم الرسل من حيث ولايته نسبتبه مع الختم للولاية نسبة الانبياء
والرسل معه) وانما كانت نسبتبه معه كذلك (فانه) اى لان خاتم الرسل (الولى
الرسول النبى وخاتم الاولياء الولى الوارث الاخذ عن الاصل المشاهد
للمراتب) فكانت ولايته مقدمة على ولاية ختم الرسل كما تقدمت على ولاية
سائر الانبياء * ولما توهم من ظاهر كلامه افضلية ختم الولاية على ختم النبوة
دفع هذا التوهم بقوله (وهو) اى خاتم الاولياء (حسنة) اى اعلى مرتبة
(من حسنات خاتم الرسل محمد) عليه السلام اى من مراتبه العالية فكانت
ختمته ومشكايته من ختم الرسل لان العلم الذى يأخذ عن الله تعالى
فى السر ويعطى ختم الرسل لا يأخذ الا بولاية منشعبة من ولاية ختم
الرسل وفى التحقيق بأخذ عن الله بسبه ويعطى اليه بسبه فكان تقدمه
فى هذا الوجه تقدم الجزء على الكل فلا فضل على ختم الرسل باى وجه كان
كما قلنا لك من قبل (مقدم الجماعة) اى جماعة الانبياء والاواباء كلها (وسيد ولد
آدم فى فتح باب الشفاعة) يوم القيمة (فعين) محمد عليه السلام وهو تقدمه
على جميع اولاد آدم باعتبار وجوده الشخصى (حالا خاصاً) وهو الفتح
(ماعمم) اذ التعميم لا يكون الا بحقيقة الكلية فلا يلزم منه تقدمه فى جميع الامور
(وفى هذا الحال الخاص تقدم على الاسماء الالهية فان الرحمن ماشفع عند
المنتقم فى اهل البلاء الا بعد شعاعة الشافعين ففاز محمد عليه السلام بالسيادة
فى هذا المقام الخاص) وهو معظم الامور مع انه لا يلزم منه فضل محمد على

الرحمن لان فوزه بهذه السيادة لا يكون الا من الرحمن وانما يلزم ذلك ان لو كان ذلك الحال حاصلًا له من غير احتياج الى الرحمن وهو ممتنع (فمن فهم المراتب والمقامات) على ما هي عليه (لم يعسر عليه قبول مثل هذا الكلام) * لما فرغ عن بيان العطايا الذاتية شرع في بيان العطايا الاسماوية فقال (واما المنح الاسماوية) فعلى انواع حذف الجواب للعلم به وفي بعض النسخ (فاعلم) فينبذ يكون الجواب فاعلم (ان منح الله تعالى) اى اعتبار الذات بجمعية الاسماء فكانت العطايا الحاصلة منه كلها اسمائية وفي العطايا الذاتية اعتبارها بحسب نفسه فكانت العطايا الحاصلة منه كلها ذاتية آلهية (خلقه رحمة منه بهم وهي) اى الرحمة او المنح (كلها) اى انواعها واصنافها (من الاسماء) لكونها من حضرة من الحضرات الالهية الجامعة بجميع الاسماء والصفات (فاما رحمة خالصة كالطيب من الرزق اللذيذ في الدنيا الخالص يوم القيمة ويعطى ذلك العطاء اسم الرحمن فهو عطاء رحمانى واما رحمة ممتزجة بنعمة كشراب الدواء الكريه الذى تعقب شربه الراحة) ويعطى ذلك اسم الله على يد الرحمن من حيث جامعته للصفات المتقابلة لذلك كان العطاء الحاصل منه رحمة ممتزجة (وهو عطاء آلهى) وانما كانت منح الله تعالى كلها من الاسماء (فان العطايا الالهية) اى العطايا الحاصلة من حضرة الاسم الجامع (لا يمكن اطلاق عطائه منه) اى لا يمكن حصول العطاء من هذا الاسم الاعظم (من غير ان يكون على يد سادن) اى حادم (من سدنه الاسماء) فادالم يكن عطاء اسم الله للعد الا على يد اسم من اسماء الله تعالى (فارة يعطى الله العطاء العبد على يد الرحمن فيخلص العطاء من الشوب الذى لا ايم الطمع في الوقت) اى وقت العطاء ولو غير خالص في المال فهذا هو عطاء ممتزج ورحمة ممتزجة وعطاء آلهى حاصل من الله تعالى على يد الرحمن لكن لا يسمى رحمانيا بل يسمى مثل هذا القسم الالهيا وفيه اشارة الى ان يد الرحمن لها مدخل في جميع العطايا التى تحصل على ايدى الاسماء فرحمة الله واسعة على كل شئ (او لا ينيل الغرض) اى او يحاخص العطاء من الشوب الذى لا ينال به الطمع غرضه (وما شبه) ذلك الشوب في

عدم ملائمة الطبع او عدم نيل الغرض (فتارة يعطى الله العبد على يد الواسع فيعم) هذا العطاء جميع احوال العبد و اوقاته و ينال العبد بذلك العطاء غرضه في كل وقت يريد (او على يد الحكيم فينظر في الاصلح في الوقت) فيعطى ما هو الاصلح للعبد في ذلك الوقت (او على يد الواهب فيعطى لينعم) من انعم اى اظهار الانعام و كرمه (ولا يكون مع الواهب تكليف المعطى له بعوض على ذلك) العطاء (من شكر او عمل او على يد الجبار فينظر في المواطن وما يستحقه) من القهر و الجبار ههنا بمعنى القهار بمقابلة قوله (او على يد الغفار) او بمعنى يخبر الكسر (فينظر في المحل و ما هو عليه) من الاحوال (فان كان على حال يستحق العقوبة فيستره عنها او على حال لا يستحق العقوبة فيستره عن حال يستحق العقوبة فيسمى معصوماً و معتقاً و محفوظاً و غير ذلك مما يشاكل هذا النوع) كله من العطايا الاسماءية (والمعطى) الحقيقي (هو الله) لكن (من حيث ما) اى من حيث الاسم الذى (هو خازن لما عنده) اى لما حصل عند هذا الاسم (من خزائنه) اى من خزائن الله و لما كان الامر هكذا (فما يخرج) اى فما يخرج الحق من الخريفة امراً للمعطى له (الا بقدر معلوم) اى بمقدار ما قدر للمعطى له في علمه الازلى بلا زيادة و نقصان فمن شاهد هذا فقد خاص عن تعب الطلب و كان هذا الاخراج (على يد اسم خاص بذلك الامر) المخرج من الخريفة المخصوصة (فاعطى كل شئ خلقه على يد الاسم العدل و اخواته) فمن فهم هذا برأ عن اضطراب الاعتراض فان العدل ناظر الى ما اقتضاه عين المخلوق فحق كل شئ بحسب اقتضاء عينه و عين الشئ ليس بمجمول و كذا الاقتضاء صفة ذاتية لازمة له (واسماء الله تعالى) وان كانت لا تنهاى لانه تعالى بما يكون عنها) اى بآثارها (وما يكون عنها غير متناهية) فكانت اسماء الله تعالى بهذا الاعتراض غير متناهية (وان كانت ترجع الى اصول متناهية هي امهات الاسماء او حضرات الاسماء) فكانت اسماء الله تعالى دائرة بين التناهي و عدم التناهي (وعلى الحقيقة) اى و كان في التحقيق (فنامه) اى فنام في مقام الاسماء المتكبرة

(الحقيقة واحدة) وهى الذات الالهية (تقبل جميع هذه النسب والاضافات التى يكنى عنها بالاسماء الالهية) مع كونها باقية على وحدتها الحقيقية (والحقيقة الواحدة التى قبل جميع النسب وتفسير البعض بقوله اى التحقيق يقتضى ان يكون لكل اسم حقيقة مميزة له خطأ لأنها نكرة معادة معرفة فهى عين الاول (نعطى ان يكون لكل اسم مظهر الى ما لا يتناهى) اى له مظاهر غير متناهية (حقيقة تتميز بها عن اسم آخر) اى يتميز الاسم بتلك الحقيقة عن غيره من الاسماء (وتلك الحقيقة التى بها يتميز) مبتدأ ثان (الاسم) خبره (عنه) بدل من الاسم اى هى عين الاسم اذ حقيقة الشئ عين ذلك الشئ فامتياز بتعين غير زائد على نفسه او الاسم مبتدأ ثالث عنه خبر اى الاسم عين هذه الحقيقة ذكر الضمير باعتبار الاسم فاندفع توهم المغايرة من قوله تعطى لكل اسم حقيقة تتميز بها (لا ما يقع فيه الاشتراك) اى تلك الحقيقة ليست هى عين الحقيقة المشتركة التى هى الذات الالهية المشتركة بين الاسماء و ايس معنى الاشتراك اشتراك الجريئات فى الكلى ولا اشتراك الصور فى المرآب فى ذوى الصورة ولا اشتراك الاوصاف فى ذاتها وانما معنى الاشتراك توجه الواحد الحقيقى الى جهة خاصة لكمال خاص بتلك الجهة مع بقاء الحضرة الواحدة على وحدته بحيث لا يمنع كل من التوجه التوجه الآخر فما كانت الاسماء والصفات الا لتوجهات الاولية الذاتية الإيجابية وما بعدها كماها توجهات نائية اسمائية اختيارية فكانت الاسماء كلها مشتركة فى دلالتها على الذات ومميزة بحقيقتها المختصة التى هى عينها وهذا لا يعرف الا بالذوق ولصعوبة هذا المقام اورد دليلا مشاهدا بالحس تسهيا للعالمين فقال (كما ان الاعطيات تتميز كل اعطية) اى كل واحدة منها (عن غيرها بخصيتها وان كانت) العطايا (عن اصل واحد) وهو الذات الالهية (فمعلوم ان هذه) العطايا (ما هى هذه) العطايا (الاخرى وسبب ذلك) اى وما سبب تتميز العطايا (الا تتميز الاسماء) وهو استدلال من الاثر وهو تتميز العطايا الى المؤثر وهو تتميز الاسماء اذ عند المحققين ماس موجود فى الشهادة الا وهو صورة ما فى العيب وداليله هذا دليل على تتميز العطايا واما

الدليل على تميز الاسماء فهو قوله (فما في الحضرة الالهية) اي حضرة جمعية
الاسماء (لاتساعها شئ يتكرر احصاءاً) والتكرار انما يكون بضيق المقام وقال تعالى
﴿وسعت رحمتي كل شئ﴾ فاذا ثبت تميز كل شئ من الاشياء ثبت تميز الاسماء
(هذا) اشارة الى كل ما ذكر في العطايا الاسماءية (هو الحق الذي يعول
عليه) عند اهل الحقيقة (وهذا العلم) اي علم العطايا الاسماءية (كان علم شيث)
عليه السلام (وروحه هو الممد لكل من يتكلم في مثل هذا العلم) (من الارواح
ما عدا روح الختم) اي روح ختم الرسل (فانه لا ياتي به المادة) اي لا ياتي اليه ممد
هذا العلم (الامن الله تعالى لا من روح من الارواح بل من روحه يكون المادة
لجميع الارواح) فتقدم ختم الرسل على ختم الاولياء وعلى شيث في هذا العلم
وكذلك شيث تقدم على جميع الارواح وعلى روح خاتم الاولياء لكونه بيده مفتاح
الخزائن الاسماءية كما ان بيده مفتاح الخزائن الذاتية (وان كان لا يعقل ذلك من
نفسه) اي وان كان لا يعلم ذلك الامداد من روحه لجميع الارواح (في زمان تركيب
جسده العنصري) لاحتجابه عن علم هذا بسبب وجوده بالجسد العنصري (فهو
من حيث حقيقته ورتبته عالم بذلك) اي يكون المادة لجميع الارواح من روحه
(كله بعينه) تأكيد والضمير لكل اي عالم بكل واحد من الارواح بسنخه
وبتعيينه والاستمداد الخاص به وامداد روحه لكل واحد منهم ما يناسب
استعداداتهم واحوالهم بحيث لا يفوته عن عام ذلك شئ (من حيث ما هو جاهل
به) اي كانه من حيث الذي جهل به (من جهة تركيبه العنصري) بيان لمن حيث ما
(فهو العالم الجاهل) لكن جهله عين كماله كما بين في موضعه (فيقبل
الاتصاف بالاضداد) بالاعتبارين (كما يقبل الاصل الاتصاف بذلك) اي
بالاضداد لكنه باعتبار واحد كما بين في موضعه (كالجليل والجميل وكالظاهر
والباطن والاول والاخر وهو عينه وليس غيره) اي خاتم الرسل من حيث
حقيقته عين الحق وان كان من حيث جسده العنصري غيره ومعنى عينيته
من حيث الحقيقة كونه على صفته لا غير (فيعلم) من حيث كونه عين اصله

(لا يعلم) من حيث كونه غيره ومن اجل هذين الوجهين ينسب اليه ما ينسب الى الاصل غير الوجوب الذاتي وما لا ينسب اليه وكذا قوله (ويدري لا يدري ويشهد لا يشهد) والمراد من اتصاف هذا الكامل بالاضداد اتصافه بالصفات اللائقة لحضرة الامكان من النقصان والكمال لذلك قال فهو العالم الجاهل فيعلم لا يعلم والمراد من اتصاف الاصل اتصافه بالصفات الكاملة اللائقة لحضرة الوجوب لذلك قال كالجميل والجليل فمن قال كما ان اصله يعلم في مرتبة الالهية ولا يعلم في مرتبة ظهوره في صور الجاهلين مع انه سوء ادب مع الله فقد اخطأ في فهم المراد من المقام * ولما فرغ من احوال ختم الرسل رجع الى شيث فقال (وبهذا العلم) اي بسبب علمه العطايا الاسمائية (سمي شيث لان معناه) اي معنى شيث (هبة الله) فاذا كان هذا العلم مختصا بشيث عليه السلام (فيده مفتاح العطايا على اختلاف اصنافها ونسبها) فلا يأخذ احدا عدل روح الخاتم من هذه الخزائن شيئا الا شيث وانما كان مفتاح العطايا بيده (فان الله وهبه لا دم اوّل ما وهبه) فكان عليه السلام اوّل مظهر لامتوحات الاسمائية لا دم واول سبب فتح الله به عطايه فكان مفتاح العطايا بيده (وما وهبه) لا دم (الامنه) اي الا وهبه من نفس آدم وانما كان ما وهبه الامنه (لان الولد سرّ ابيه) ليس امرا خارجا عن وجود ابيه (فنه خرج) في صورة النطفة (واليه عاد) بصيرورته على صورة ابيه فالهبة عبارة عن الاخراج والاعادة فاذا كان الولد سرّ ابيه (فما اتاه) اي فما اتى الولد اياه (غريب) اي على غير صورة ابيه بل اتى على صورة ابيه لذلك احبه واذا لم يأت على صورته استكره وتفر منه وليس له ولد ولا بد لسرّ النسي بان يعود الى ذلك النسي او فما اتاه عن خارج نفسه فعوده اليه منه (لمن عقل عن الله) اي لمن كان على بصيرة من ربه وعلم الاشياء على ما هي عليه (وكل عطاء في الكون على هذا المجرى) اي وكل ما وهب الله للعباد من العطايا ليس الا منهم واليه واذ كان عطاء الحق على هذا (فما في احد من الله شيء) من العطايا الا منه واليه حتى الوجود منه واليه بامر الله وهو

قول كن (وما في احد من سوى نفسه شيء) فكان العطاء الذي خرج من نفسه
وعاد اليه عين نفسه لا غير (وان تنوَّعت عليه الصور وما كل احد يعرف هذا)
اي ما قلناه (وان الامر على ذلك) اي وما يعرف ان امر العطاء على ما بيناه
في نفس الامر فقوله يعرف هذا يتعلق بالذكور وقوله وان الامر على ذلك
بتعلق بمطابقته في نفس الامر الاول مرتبة التصور الثاني التصديق (الا احاد
من اهل الله) وهم الذين تحقَّقوا بالتجليات الاسماوية ووقفوا باسرار الاسماء
والصفات (فاذا رأيت من يعرف ذلك فاعتمد عليه) فانه من كبار الاولياء
يرشدك الى مقصودك (فذلك) العلم (عين صفاء خلاصة) وهي العلوم
العالية الصافية الخالصة عن شوب كدورات النفسانية وكيف لم يعتمد
من يعرف بمثل هذا العلم (خاصة الخاصة) الخاصة اهل التجلي الصفاتي وخاصة
الخاصة اهل التجلي الذاتي (من عموم اهل الله) اي من جمهور اهل الله فاذا لم يكن
في احد من الله شيء ولا في احد من سوى نفسه شيء (فاي صاحب كشف
شاهد صورة تلقى اليه) قوله (ما لم يكن عنده) مفعول تلقى (من المعارف) بيان
لما (ونمحه) اي ويوهب تلك الصورة (ما لم يكن قبل ذلك في يده) فجملة تمنحه
عطف على جملة تلقى اليه للايضاح (فتلك الصورة) الملقية اليه (عنه) اي
عين المتلقى اليه (لا غيره فمن شجرة نفسه) اي واذا كانت تلك الصورة عنه
كانت من شجرة نفسه (جنى ثمرة غرسه) يعني غرس شجرة نفسه وثمرتها
وما تلقى اليه اي من المعارف كل ذلك مستندة الى العبد وما استند الى الله الا الاعطاء
خاصة على ايدي الاسماء بطلب العبد فكان فصوص الحكم من ثمرة غرسه
قدس سره تلقى اليه على يد رسول الله عليه السلام فالرسول ليس من ثمرة
غرسه ولا هو عنه بل هو خاتم الرسل فلا يكون العبد مفيضاً على نفسه
بل يحتاج الى فياض آخر غيره وان كانت هذه الثمرة في غرسه ومن قال في هذا
المقام العبد هو المفيض على نفسه لا غير فقد اخطأ * ولما فرغ عن الكلام
في المعاني الغيبية شرع في الصورة الظاهرة ايضاحاً وتسهيلاً للطالين فقال

(كالصورة الظاهرة) اى مثال الصورة الملقية الى صاحب الكشف فى العينة
هو الصورة الظاهرة (منه فى مقابلة الجسم الصقيل ليس غيره) اى كما ان هذه
الصورة ليست غيره بل عينه كذلك هذه الصورة المعنوية ليست غيره (الا)
استثناء عن قوله قلتك الصورة عينه لا غيره لبيان وجه المغايرة (ان المحل
او الحضرة) وهى حضرة الخيال (التى راي فيها صورة نفسه تلقى اليه) اى
تلقى تلك الحضرة تلك الصورة الى الرأى (بتقلب من وجه) وذلك القلب
(لحقيقة تلك الحضرة) اى لاجل اقتضاء حقيقة تلك الحضرة وذلك لا ينافى
عينيتها بحسب الحقيقة فشبه ايضاً هذه المعانى المثالية بالظاهر للايضاح
وتطبيق الظاهر بالباطن حتى يعام منه ان العام الظاهر وهو عام الشريعة وعام
الباطن وهو علم الحقيقة شئ واحد وحقيقة واحدة لا مغايرة بينهما الا
بتقلب من وجه لحقيقة المحل وهى قلوب المؤمنين لتفاوت درجات عقولهم
كلم الناس على قدر عقولهم فالمغايرة حاصلة لمرآة قلوبهم فقال (كما يظهر
الكبير فى المرآة الصغيرة صغيراً) يظهر غير المستطيل (فى المستطيلة مستطيلاً)
يظهر غير المتحرك (فى) المرآة (المتحركة متحركاً) كالماء الجارى (وقد تعطيه
انتكاس) اى انعكاس (صورته من حضرة خاصة) كالماء فان من نظر اليه وجد صورته
منتكسة (وقد تعطيه عين ما يظهر منها) اى من عين الرأى بدون انتكاس (فيقابل
اليمن منها) اى من الصورة (اليمن من الرأى) كالمرآة (وقد يقابل اليمن
اليسار وهو) اى كون اليمن مقابل اليسار (الغالب فى المرايا بمنزلة العادة
فى العموم وبخرق العادة يقابل اليمن اليمن) يعنى ان اعتبرت صورتك
فى المرآة كالانسان المقابل وجهه وجهك كان يمينك مقابل يسار صورتك
فكان هذا المقابل بمنزلة العادة اذ تقابل الصور الانسانية يجرى على ذلك
عادة واذا اعتبرت ان ما يقابل يمينك من صورتك هو ما حصل عن يمينك
فقد تقابل يمينك ليمن صورتك فكان هذا المقابل بخرق العادة (ويظهر
الانتكاس) اى وبخرق العادة يظهر الانتكاس اذ العادة فى المقابلة الظهور
على قدمه هذا كله ظاهر لمن نظر فى المرآة (وهذا كله) اى الاختلاف المذكور

بين الرائي والمرئي في حقيقة الحضرة اى تنوع الصورة على الرائي (من اعطيات حقيقة الحضرة المتجلى فيها التى انزلناها منزلة المرئي) ونسبنا هذه الاعطيات الى المرأتى وعلى الحقيقة كاهما من حقيقة الحضرة المتجلى فيها فاذا ثبت ان الصور المتنوعة على الرائي فى الحضرات عين الرائي والكثرات تنشأ من الحضرات (فمن عرف استعداده عرف قبوله) اى عرف ما يقبل استعداده فى كل زمان وفى كل حضرة (وما كل من عرف قبوله) اى ما يقبله استعداده (يعرف استعدادا لا بعد القبول) اى لولا الاستعداد ما قبل (وان كان يعرفه مجعلا) لان العلم به بعد القبول علم من الاثر الى المؤثر وهو علم اجمالى فاذا كان كل ما حصل للممكن منه اليه ما فعل الحق بالممكن شيئا الا بحسب اقتضاء ذاته وبحسب قابلية شئته تعالى تابعة لاحوال الممكن فما يشاء تعذيب من يستحق التعذيب ولا كفر من يستحق الايمان فلا جبر اصلا من الله لا صرفا ولا متوسطا فان كان وذلك ايضا منه واليه ونسبة جبر المتوسط الى الله مجرد اصطلاح ممن عجز عن ادراك الاشياء على ماهى عايه والا فلا اصغر من القليل ولا يظلمون قليلا بزيادة الظلم من الله عن اصله ولكن الناس انفسهم يظلمون فلا باومون الا الله . هم فما شاء الله ما ينافض حكمه (الا) استثناء منقطع (ان بعض اهل النظر من اصحاب العقول الضعيفة يرون ان الله لما ثبت عندهم انه فعال لما يشاء) اى فعلى ان ينتهى شئته بالحكمة (جوازوا على الله ما ينافض الحكمة) (وجبروا) اى ما ينافض (ما هو الامر عايه فى نفسه) لما نزههم ذلك فجوزوا تعذيبه . يستحق التعذيب على ذلك (ولهذا) اى ولاجل ان عندهم ان الله فعل ما يشاء (عدل بعض النظر الى انى الامكان) انما يلزمهم جبر ما لا يابق الى الله على تقدير ثبوت الامكان فلم يجوز هذا البعض على الله ما جوز ذلك البعض لادم لزوم ذلك على تقدير نفي الامكان فى رعيهم (واثبات الوجوب بالذات وبالنسبة) وما عرفوا الامكان والوجوب بالنسبة لادبانه الامكان (والمحقق يثبت الامكان ويعرف حضرته) يثبت (الممكن) ويعرف (ما هو الممكن) فى حقيقته (ومن اين هو ممكن) اى

ويعرف من اى سبب يكون متصفا بصفة الامكان (و) يعرف (هو) اى الممكن
 (بعينه واجب بالغير) الا ان الامكان وصف له قبل الوجود وبعده والوجوب
 بالغير وصف بعد الوجود لاقبله (و) يعرف (من اين صح عليه اسم الغير الذى
 اقتضى ذلك) الغير (له) اى للممكن (الوجوب) فواقع اسم الغير الا لاحتياجه
 الى الواجب بالذات (ولا يعلم هذا التفصيل الا العلماء بالله خاصة) تأ كيد لقوله
 والمحقق يثبت الامكان (وعلى قدم شيث) اى اوردت هذه المسئلة على آخر
 قصة (يكون آخر مولود يولد من هذا النوع الانسانى وهو حامل اسراره)
 من العطايا الاسماوية (وليس يولد بعده ولد فى هذا النوع فهو خام الاولاد)
 المذكور كما ان شيث اول اولاد الذكور (وتولد معه اخت له) وهى خاتمة
 الاولاد الانثى كما ان اخت شيث اول الانثى (فخرج قبله ويخرج بعدها) لابتداء
 الدورة على عكسها (يكون رأسه عند رجليها) لكون الاحكام فى ذلك الزمان
 (لا استراحة) للطبيعة (ويكون مولده بالصين) لكونه اصعب الامكة فمولده
 فيه اشارة الى ان فى ذلك الزمان لا استراحة فى وجه الارض للمؤمنين (واعته
 لغة بلده ويسرى العقم فى الرجال والنساء فيكثر النكاح من غير ولادة
 ويدعوهم) اى اهل بلده (الى الله) اى الى معرفة الله تعالى وهى العلم
 بالتجليات الاسماوية بالطريق الخاص من مرتبة حتم الرسل كطريق مشايخنا
 رحمهم الله (فلا يحجب) دعوته لا تقطع البص الروحاني فيحتم به الاسرار
 الشيئية فلا يطلب تحصيل هذا العلم مؤمنون زمانه ولا يحبون دعوته مع انه
 لا يضر ايمانهم لانهم وان كانوا لا يحبون لكنهم لا يردونه ولا ينكرونه لكون
 دعوته مطابقة لدينهم كما ان المؤمنين فى زماننا الذين لم يحبوا دعوة مشايخنا
 لا يضرهم يدل عليه قوله (فاذا قبضه الله وقض مؤمنى زمانه بقى من بقى مثل
 البهائم لا يحلون حلالا ولا يحرمون حراماً يتصرفون بحكم الطبيعة شهوة
 مجردة عن العقل والسرع وعليهم تقوم الساعة) هذا الولد هو الولي الذى
 لا يستجاب دعوته يكون بعد ختم الولاية العامة وهو عيسى عليه السلام فعنى
 قوله لا ولي بعده اى الولي الذى يستجاب دعوته ويؤثر ولايته ويتففع الناس

بكمالاته ومعارفه فلا ينافي ختمته وجود هذا الولد كما لا ينافي ختمته ختم الرسل
وجود عيسى بعده مع أنه نبي مرسل لعدم احكام نبوته ومن قال ان هذا الولد
هو عيسى عليه السلام فقد اخطأ في اظاهره والباطن

فصل في حكمة سبوحية في كلمة نوحية

(اعلم ان التنزيه عند اهل الحقائق) اى عند المطلعين بالحقائق الاسماوية
(فى الجنب الالهى عين التحديد والتقييد) والله منزّه عن التحديد والتقييد
فنزّه اهل الحقيقة عن التنزيه فهم ليسوا بمنزهين فقط بل هم منزّهون
فى مقام التنزيه والمشبهون فى مقام التشبيه فلا يمكن معرفة الحق من غير
تحديد وتقييد (فالمنزّه) فقط (اما جاهل) اى غير قائل بالشرائع كالفلاسفة
ومقلديهم الذين يزعمون الحق بمقتضى عقولهم عن الصفات التى اخبر الحق
عن اتصاف نفسه بها فهم ضلوا واضلوا (واما صاحب سوء ادب) اى قائل
بالشرائع (ولكن اذا اطلقاه) اى التنزيه على الله تعالى (وقالاه) اى
اعتقدا بان الله منزّه عن الصفات الوجودية كالحياة والعلم والسمع والبصر
 وغير ذلك فغير القائل بالشرائع فهو الجاهل اى الكافر لا كلام فيه لظهور
بطلايه لذلك ترك هذا القسم (فالقائل) اى المعتقد بالشرائع المؤمن عطف
بيان للقائل بالشرائع (اذا نزّه) ووقف عند التنزيه ولم ير غير ذلك) اى
وام يشبهه فى مقام التشبيه (فقد اساء الادب واكذب الحق والرسل وهو
لا يشعر ويتخيل انه فى الحاصل وهو فى السائب وهو كمن آمن ببعض
الشرائع (وكفر ببعض ولا سيما) كالمعتزلة قائمهم انكروا بعض الشرائع كصفات الله
وبعض امور الآخرة * ولما قال ووقف عند التنزيه فقد اساء الادب واكذب
الحق والرسل اراد ان يبين التشبيه والتنزيه حتى ظهر تكذيبه الحق والرسل
فقال (وقد علم) على البناء المفعول (ان السنة الشرائع الالهية اذا نطقت
فى الحق تعالى بما نطقت به) هذه الالسنه من التنزيه والتشبيه (انما جاءت به فى العموم
على المفهوم الاول) يفهمه كل من يسمع ذلك اللفظ (وجاءت به على الخصوص)

اي الخواص من المحققين جاءت به (على كل مفهوم يفهم من وجود ذلك
 اللفظ بأي لسان كان) سواء كان ذلك عربياً كافرآن العظيم او غير عربي
 كسائر الكتب المنزلة (في وضع ذلك اللسان) فبين الله للعباد كلها على حسب
 مراتبهم باللسنة الشرائع في حق نفسه من التنزيه والتشبيه فمن وقف
 عند التنزيه ولم ير التشبيه وهو آمن ببعض وكفر ببعض لكنه لا يشعر بذلك
 وهو معذور بذلك لذلك لا يكفر بل هو مؤمن عند اهل الظاهر والباطن
 لكونه معتقدا بالشرائع كلها في ظنه وانما جاءت في عموم الناس على المفهوم
 الاول وعلى خصوصهم على كل مفهوم يفهم من وجود ذلك اللفظ (فان
 للحق في كل خالق ظهوراً) خاصاً بظهور الحق في العموم غير ظهوره في الخصوص
 فتجلى الله تعالى في الكلام العزيز لعباده على حسب استعداداتهم فكلهم
 على قدر عقولهم فاذا كان للحق في كل خالق ظهوراً خاصاً (فهو الظاهر
 في كل مفهوم) اي في كل ما يفهم من اللفظ الذي يعلق في حقه (و
 الباطن عن كل فهم) اي لا يفهم ظهوره في كل مفهوم (الا عن فهم من نا-
 ان العالم صورته وهويته) اي الا من عرف ان العالم باعراضه مظهر ذاته
 وبجوهره مظهر ذاته فما في العالم شيء الا وهو دليل على صفاته ووحدانيته
 ذاته وفي كل شيء آية تدل على انه واحد فان من عرف هذا اظهره الحق
 في كل مفهوم فتجلى الله له في كلامه كما تجلى له في عالمه (وهو) اي العالم مظهر
 (الاسم الظاهر كما انه) اي كما ان الحق (بالمعنى روح ما ظهر فهو الباطن)
 والروح مظهر الاسم الباطن فاطلاق الروح على الحق مجاز (فنسبته لما ظهر)
 اي نسبة الحق الى كل ما ظهر (من صور العالم نسبة الروح المدبر لا - و -)
 فحذفت منه النسبة وهي الى الدور - لدلالة الصورة عليها فاذا كانت نسبة
 الحق الى صور العالم نسبة الروح الى صورته (فيؤخذ) الحق في -
 الانسان مثلاً باطنه وظاهره) فان حد الانسان مركب من الحيوان والانس
 فكان بروحه مظهر الاسم الباطن وبصورة جسده مظهر الاسم الظاهر
 فلم ان الحق هو الظاهر والباطن بدلالة حد الانسان (وكذلك) قوله -

في حد (كل محدود) اذا من شئ الاوله ظاهر وباطن (فالحق محدود)
 اى معلوم (بكل حد) وهو على طريق الاستدلال من الاثر الى المؤثر
 (وصور العالم لا تنضبط ولا يحاط بها ولا يعلم حدود كل صورة منها) اى
 من صور العالم حد الحق (الاعلى قدر ما حصل لكل عالم) بالحد (من صورهِ)
 اى من صور العالم (فلذلك) اى فلاجل عدم الضباط صور العالم لانها
 جزئيات غير متناهية (يجهل حد الحق فانه لا يعلم حده) من حيث مظاهره
 (الا يعلم حد كل صورة وهذا) اى العلم بحد كل صورة (محال حصوله فحد
 الحق) الموقوف على المحال (محال) حصوله وليس المراد بالحد هو المصطلح
 عند علماء الرسوم وهو المركب من ذاتيات المحدود تعالى عن ذلك وانما المراد
 آثار اسماؤه وصفاته يستدل بها على صفات الله تعالى واسماؤه على وجه التحديد
 والتعيين وانما خص عدم الانضباط الى الصور دون المعانى لان معانى العالم
 امور كلية منضبطة عند العقل لكن الصور اجزاء للحد فلا يحصل الحد بدون
 انضباطها (وكذلك من شبهه وماتزها فقد قيده وحدّده وما عرفه) حق
 معرفته وهو كمن آمن ببعض وكفر ببعض كالمتزّه الواقف عند تنزيهه
 (ومن جمع في معرفته) اى في معرفة الحق (بين التشبيه والتنزيه ووصفه
 بالوصفين) اى التنزيه والتشبيه (على الاجمال) وانما قال على الاجمال (لانه
 يستحيل ذلك) اى التوصيف بالوصفين (على التفصيل لعدم الاحاطه بما
 في العالم من الصور فقد عرفه مجملا لاعلى التفصيل كما عرف نفسه مجملا
 لاعلى التفصيل) فما امكن للانسان في مقام توصيف الحق بالوصفين من العلوم
 الا العلم الاجمالى (ولذلك) اى ولاجل كونه الجمع بين التنزيه
 والتشبيه والوصف بهما سببا لمعرفة الله تعالى لا غير (ربط النبي معرفة الحق
 بمعرفة النفس فقال من عرف نفسه فقد عرف ربه) لان باطن النفس الانسانية
 تنزيه لكونه مخلوقا على صفة الله تعالى وظاهرها تشبيه فمن جمع في معرفة
 نفسه بينهما ووصف نفسه بهما فقد جمع في معرفة ربه بينهما ووصف
 ربه بهما ونال بمعرفة نفسه درجة الكمال في العلم بالله تعالى (وقال الله تعالى)

اي ولاجل هذا قال الله تعالى (سريهم آياتنا) اي دلائلنا لهم على معرفتنا
 (في الآفاق) وهو راجع الى الآفاق باعتبار كل فرد اي كل فرد فرد من الآفاق
 او باعتبار ما بعده ما خرج عنك (وفي انفسهم) اي وسريهم آياتنا في انفسهم (وهو)
 اي كل فرد من الانفس (عينك حتى يبين لهم اي للناظرين) فيهما (انه)
 اي الله تعالى (الحق من حيث انك صورته) اي صفته (و) يبين (هو)
 اي الحق (روحك) لان ظاهر العالم تشبه وباطنه تنزيه فمن جمع في
 معرفة العالم بينهما ووصف لهما فقد جمع في معرفة رب العالمين بينهما ووصل الى
 درجة الحقيقة في رتب العلم فما يعرف الحق احد الا بالعالم آفاقا كان او انفسا
 (فانت له) بجميع اجزائك من الروح والجسد (كالصورة الجسمية لك)
 اي لروحك (وهو لك) في التدبير والتصرف فيك وفي الآفاق (كالروح
 المدبر لصورة حسدك والحد يشمل الظاهر والباطن منك) اي وحدك
 وهو الحيوان الناطق يشمل ظاهرك وهو صورة حسدك ويشمل باطنك
 وهو روحك المدبر لجسدك واما يشمل حد الاسان طاهره وباطنه (فان
 الصورة الباقية) وهو جسده بعد مفارقة الروح (اذا زال عنها الروح
 المدبر لها لم تبق) هذه الصورة (اسانا ولكن يقال فيها) اي في حق
 هذه الصورة (ايها صورة تشبه صورة الاسان فلا فرق بينهما وبين صورة من
 خشب او حجارة ولا ينطلق عليها اسم الاسان الا بالمجاز لا بالحقيقة) باعتبار
 مجاورة الروح مدة (وصور العالم) وان كانت متبدلة لكنه (لا يمكن زوال
 الحق عنها اصلا) اي لا يمكن ان يخرج عن حكومته واصرفاه في حال
 الموت والحياة وحال التبدلات وانحلال الزكيات الى الاحزاء وفي حال
 البقاء كما في الآخرة فاذا لم يمكن زوال الوهية الحق عن الممكنات في اي
 احوال كانت (فحد الوهية له بالحقيقة لا بالمجاز) اذ تحديه بالوهية لا يمكن
 الا بالمألوه فان الاجساد الباقية بلا روح مألوهة له فحد الوهية له ليس كحد
 الانسان لعدم خلو المألوه عنه فلا يزال حده بالوهية عن الحقيقة ابدا واما
 حد الانسان فتارة يكون بالحقيقة كما اذا كان حيا وتارة بالمجاز كما اذا كان ميتا

(كأهو) عبارة عن قوله (حد الانسان) ولم يرجع الى شيء قبله اذا كان حيا اي كما ان حد الانسان حقيقة لا مجاز (اذا كان حيا) كذلك حد الحق بالالوهية حقيقة لا مجاز (وكما ان ظاهر صورة الانسان يثنى) اي يسبح (بلسانها على روحها ونفسها والمدبر لها) ولكن لا يفقه احد تسبيح صورته الا من تجلى الله تعالى له باسمه السميع وكما ان لكل واحد من اجزاء صورة الانسان لسان خاص يثنى به على مدبره كذلك الصورة المجتمعة من الاجزاء لها لسان خاص يثنى به على مدبره وهذا التسبيح ثابت لصورة الكافر لكن لا تقع له من ذلك التسبيح (كذلك جعل الله تعالى صور العالم تسبح بحمده ولكن لا تفقهون) اي لا تدركون بسماعكم اي لا تسمعون كل واحد منكم بل البعض منكم لا يسمعون وهو اهل الحجاب والبعض الآخر وهو اهل الكشف يسمعون (تسبيحهم) اي تنزيه بعض الموجودات دون بعض ولا يسمعون من يسمعون منكم تسبح كل واحد من الموجودات (لانا لا نحيط بما في العالم من الصور) كله حتى نسمع تسبيح جميع الصور فما كان السماع الا لاهل الكشف وبقدر الاحاطة فقد وقع من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين سماع تسبيح الجمادات وكذلك في بعض اهل الكشف فسمع الله تعالى جميع الموجودات حيا في الحس كان او غير حي بلسان عربي فصيح بلسة فصحة تكلم تسبيحهم كما تكلم لسان فما تسبيح خاص بنا لا يكون هذا التسبيح لغيرنا يسمع تسبيحهم اهل الكشف كما نسمع تسبيح لساننا الظاهر وليس التسبيح بلسان الحال الذي يقوله اهل النظر لسان الحال انطق من لسان المقال (فالكل) اي جميع الموجودات (السنة الحق) محدودة معرفة للحق (ناطقة بالتاء على الحق ولذلك) اي ولاجل ان الكل السنة الحق (قال الحمد لله رب العالمين اي اليه يرجع عواقب التاء فهو المثنى) من كل السنة (والمثنى عليه) بكل السنة فهو المثنى على نفسه بلساننا لا نحن لان لساننا لسانه وليس لنا لسان في الحقيقة حتى اثني عليه اذ استناد كل شيء ينتهي اليه (*شعر* فان قلت بالتنزيه) اي ان وقفت عند تنزيهك (كنت مفيداً) لله تعالى بالامر العدمي (وان قلت بالتشبيه كنت محمداً) للحق

مطلب مهم في تسبيح الجمادات

بالصفات الثبوتية (وان قلت بالامرین) ای التنزيه والتشبيه (كنت مسدداً)
ای ظفرت طريق الهداية (وكنت اماماً في المعارف سيداً) لاجل تصديقك
الرسول في كل ما جاؤ به (فمن قال بالاشفاعة) أي فمن ثبت عند التشبيه (كان
مشاركاً) أي جعل غير الحق شريكاً معه في وصفه وقد ذهل عن وحدة الحق
الواجب عليها (ومن قال بالافراد) أي ومن وقف عند التنزيه (كان موحداً)
أي فقد جهل بكثرة اسمائه وصفاته فاعرف الحق حق معرفته * ولما بين حال
صاحب الجمع وحال المنزه والمشبّه وكان المنزه فقط والمشبّه فقط خارجاً
عن طريق الرسول حذر السالكين فقال (وایک والتشبيه ان كنت ثانياً) أي
ان وصفت به بصفات ثبوتية (وایک والتنزيه ان كنت مفرداً) بكسر الراء
أي لم تثبت معه غيره ثم رجع الى بيان جمع التنزيه والتشبيه في انفسنا فقال
(فمأنت هو) بتنزيه الحق عنك بسلب نفسك عنه من حيث امكانك واحتياجك
اليه (بل أنت هو) من حيث حقيقتك لانك مخلوق على صفة الله تعالى (وتراه)
أي وانت ترى الحق (في عين الامور) أي في ذوات الاشياء (مسرّحاً) أي مطلقاً
(ومقيداً) أي منزهاً ومشبّهاً بعين ما ترى في نفسك (قال الله تعالى ليس كمثله
شيء) من حيث انه غني عن العالمين (فزه وهو السميع البصير) من حيث اسمائه
ومظاهر صفاته وهو يقتضي اثبات المماثلة في السمع والبصر (فشبه) هذا ناظر
الى زيادة الكاف (قال الله تعالى ليس كمثله شيء) من حيث الوهيته وتعلق قدرته
الى مقدوراته (فشبه وتي وهو السميع البصير) اذ لا غير حتى يشترك معه من
حيث انه كان الله ولم يكن معه شيء (فزه وافرد) أي فزه الحق عن عدم السمع
وعدم البصر وافرد فيهما بحيث لا اشتراك لغيره فيهما هذا ناظر الى عدم
الزيادة وانما كان قوله تعالى (وهو السميع البصير) تشبيهاً في الاول وبالعكس
في الثاني وكذا قوله تعالى (ليس كمثله شيء) تنزيهاً في الاول وبالعكس في الثاني
لان المراد بالتنزيه والتشبيه كلامان متغايران بالايجاب والسلب مع المحاد
الموضوع والمحمول من جهة وتغايرهما من جهة اخرى فاليهما سبق في حق

طلب المنزه فقط خارج والمشبّه فقط خارج عن طريق الرسول

الحق يقتضى تعقيبها بالآخر بلا فصل شئ خارج عنهما لوجوب اجتماعهما ليكون
احدهما فى المعنى جزءاً من الآخر فلا يمكن حمل قوله فى الموضعين على التنزيه
مع وجود اداة الحصر فيهما وهما الضمير واللام فى الخبر لثلاثى نفوت الجمع فما
انزل الله تعالى فى حق نفسه كلاماً الا وهو على طريق الجمع ولا يخفى على
من اطلع معانى كلام رب العزة واسرارده ولما اتم البيان فى التنزيه والنشبيه اورد
ما جاء من آيات القرآن العظيم فى حق نوح عليه السلام وقومه ليظهر فضل
القرآن على سائر الكتب المنزلة وبين ما قال ان السنة السرائع الالهية انما
جاءت فى حق العامة على المفهوم الاول وعلى الخصوص على كل مفهوم
يفهم من وجوه ذلك اللفظ فقال (ولو ان نوحا جمع لقومه) اى لقومه
الذين لم يجيبوا دعوته اذ القوم الذين اجابوه لا يحتاج فى حقهم الى الجمع
(بين الدعوتين) اى دعوتى التنزيه والنشبيه (لاجابوه) من كان شأنه
قبول الدعوة ولم تف الدعوة بدون الجمع ولو جمع لهذه الطائفة لاجابوا
دعوتهم لايغنى انهم اجابوا كلهم كما ان رسول الله تعالى جمع بين الدعوتين
ولا يجب من لا استحقاق لقبول الدعوة كابي جهل واضرابه فظهر ان الجمع
لا يوجب اجابة الدعوة مطلقا ولم يفعل نوح عليه السلام كذلك لانه لم يؤت
بجوامع الكلم (فدعاهم جهارا) اى ظاهرا وهو دعوتهم قومه الى الحق
بالنشبيه (ثم دعاهم اسراراً) اى باطنا وهو دعوتهم بالتنزيه فقد دعاهم
بالتنزيه والنشبيه لكنه لا على طريق الجمع لذلك اورد ثم المقتضى للتأخير
والتراخى (ثم قال لهم) بعد الدعوة (استغفروا ربكم) يعنى لما علم نوح
منهم انهم لا يجيبون دعوتهم ابدا ولا يصلون الى المعارف الحاصلة من الاجابة
وعلم ان طريق وصولهم الى ما يدعوا اليه قومه لا يكون الا بالاستهلاك
يدعوههم به ليحصل لهم هذا المقام فقال استغفروا ربكم اى اطلبوا ستر
وجوداتكم بظهور الحق بالصفة القهارية حتى يحصل لكم الوصلة الى الحق
باستهلاككم فيه لعدم قابليتكم واستعدادكم الى حصول كمالكم بغير هذا الطريق
وهو الهلاك فاذا هلكوا فقد وصلوا كمالهم لكن لا يجديهم نفعا لعدم وقوعه

في اوانه (انه) اى الله تعالى (كان غفارا) اى ستارا لمن طلب الستر
 فدعاهم بثلاث دعوات الى الباطن وهو التنزيه والى الظاهر وهو التشبيه
 والى الفناء فى الله تعالى وهو استغفروا ربكم ولم نف استعدادهم بقبول
 الاجابة بليك فقبلوا دعوته بالمطر وان لم يعرفوا قبولهم وهو افناء
 وجوداتهم فى الله تعالى لذلك اغرقوا بالطوفان وقال رب انى (دعوت قومى)
 اى اخبر عن دعوتهم قومه (ليلا ونهارا) اى تنزيها وتشبيها (فلم يزدتهم
 دعائى الا فرارا) صلة الفرار محذوفة للعموم وهى من والى اذ الفرار حركة
 لا بد له من البدء والغاية فكان المعنى فى حق الخواص الاقرارا من وجوداتهم
 الى الله تعالى اى تركوها ووصلوا الى الله تعالى فكان ابتداء الفرار وهو
 الستر من وجوداتهم وذواتهم وغايته الحق فكان هذا الكلام منه فى حقهم
 مدحا وثناء لازما يفهمه العلماء بالله وكذلك فى حق العامة مدح لكون ابتداء
 فرارهم من ذنوب انفسهم واستهاؤهم الى جناب الحق بحسب مراتبهم واما
 فى حق قومه من المشركين فقدم لفرارهم من الحق الى اللذات الحسية
 (وذكر عن قومه انهم تصاموا عن دعوته لعلمهم بما يجب عليهم من اجابة
 دعوته فعلم العلماء بالله تعالى) اى كل واحد من العلماء من اى ام كانوا ممن
 سمع كلام نوح ع من اى لسان كان علما من وجود نظم كلامه (ما اشار اليه
 نوح ع فى حق قومه من التناء عليهم بلسان الذم) فان هذا التناء دعاء عليه
 فى حق بعضهم بالمفهوم ودعاء له فى بعضهم بالاشارة كما سذكروه (وعلما) اى
 العلماء بالله تعالى اضم الفاعل للعلم به (انهم انما لم يحيوا دعوته) بالقول
 (لما فيها من الفرقان) بين التشبيه والتنزيه (والامر) اى الدعوة الموحية
 للاجابة (قران) اى جمع بين التنزيه والتشبيه (لافرقان ومن اقيم) من الله
 تعالى (فى القران) اى فى مقام الجمع الاسمائى كنبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم
 (لا يصفى) اى لا يميل فى دعوة امته (الى الفرقان) اى الى القول الذى لا جمع
 فيه اى لا يدعو امته الا بالجمع بين التنزيه والتشبيه ولاجل عدم اقامة نوح ع
 فى القران اى فى الجمع الاسمائى لا يدعو قومه به بل بالقول الفرقانى (وان

كان فيه) اى وان كان الفرقان في القرآن (فان القرآن يتضمن الفرقان) لكون الفرقان جزءاً من القرآن (والفرقان لا يتضمن القرآن) لوجود الجزء بدون الكل والمراد من القرآن والفرقان اعم من ان يكون قولاً او مقامياً فان مرتبة محمد عليه السلام قرآني متضمن اى جامع لجميع المراتب الفرقانية من الانبياء وغيرهم كما ان القرآن القولى متضمن لجميع الفرقان القولى من الكتب المنزلة (ولهذا) اى ولكون القرآن يتضمن الفرقان (ما اختص بالقرآن الا محمد عليه السلام) لكونه متضمناً لجميع الفرقان المرتبى فما انزل الله تعالى القرآن الا الى القرآن (وهذه الامة التى هى خير امة اخرجت للناس) اى اصطفيت وفضلت بان يكونوا امة لهذا النبي لقربهم اليه في المرتبة القرآنية (فليس كمثله شئ فجمع) محمد عليه السلام (الامر) اى التنزيه والتشبيه (في امر واحد) اى في كلام واحد (فلو ان نوحاً اتى عثل هذه الآية لفظاً اجابوه) لفظاً (قانه) اى النبي عليه السلام (شبه ونزه في آية واحدة) وهى قوله تعالى (ليس كمثله شئ وهو السميع البصير) (بل) شبه ونزه (في نصف آية) وهو ليس كمثله شئ لذلك قبل دعوته وكثرا مته يوماً الى يوم القيمة (ونوح دعا قومه اى الى التنزيه) (من حيث عقولهم وروحانيتهم فانها) اى العقول (غيب) لا يكون الدعوة الى مقام التنزيه الا بها (ونهاراً) الى مقام التشبيه (دعاهم ايضاً من حيث صورهم وجشهم) فانها ظاهر موجب للتشبيه (وما جمع في الدعوة بينهما مثل ليس كمثله شئ فنفرت بواطنهم) اى عقولهم وقلوبهم (بهذا الفرقان) ولخشونة طبعهم المائلة للاجابة (فزادهم فراراً) فظهر الفرق بين المقام المحمدية والنوحية لان دعوة محمد عليه السلام علة تامة مؤثرة موجبة للاجابة واما دعوة نوح عليه السلام فليست علة تامة مؤثرة بل هى جزء من علة مؤثرة لذلك اسند الشيخ عدم اجابتهم ونفرتهم اليها فكان نوح على النصف من الدعوة لذلك لم يؤثر وكم بين دعوة محمد عليه السلام ودعوة نوح عليه السلام فالمقصود بيان تفاوت المراتب مقام نوح عليه السلام مرتبة من المراتب الالهية وهو التنزيه يظهر منه الاحكام الالهية بمقتضى مرتبة من غير

نقص منها ولا زيادة عليها على ان الزيادة نقص فعدم الجمع كمال بالنسبة اليه والجمع نقص بالنسبة الى مرتبته ومقامه وهو تفضيل التنزيه اذ لا تفضيل في الجمع فلو أتى بالجمع فقد نقص عن مقامه لعدم اتيانه بالتنزيه على وجه التفضيل كما ان محمداً عليه السلام لو لم يأت بالجمع لنزل عن درجته فمغنى قوله لو ان نوحاً جمع لقومه بين الدعوتين لا جابوه اى لو كان مرتبة نوح ع مقام الجمع لا جابوه فزال توهم النقص للعقول الضعيفة فلو جاء محمد في زمن نوح وغيره من الانبياء ع لم لا جاب قوم هذا الزمان لجمعه بين الدعوتين (ثم قال عن نفسه) اى ثم اخبر عن دعوته قومه (انه دعاهم ليغفر لهم) اى ليستر لهم الحق حقيقة الامر (الا ليكشف لهم وفهموا ذلك منه) اى قصد نوح ع م من دعوته (فلذلك) اى لاجل فهمهم معنى الدعوة (جعلوا اصابعهم في آذانهم واستغشوا ثيابهم وهذه كلها صورة السر التي دعاهم اليها) هذا هو المعنى الذى يفهمه الخواص (فاجابوا دعوته بالفعل لا بليليك ففي ليس كمثل شئ اثبات المثل ونفيه) عند اهل الله تعالى لان وجود المماثل عندهم اشتراك الغير في وصفه تعالى فكان الكاف حينئذ عندهم على تقدير عدم الزيادة لاثبات المثل في صفة لا لغيره وما هذا الا وهو بعينه مذهب اهل الشرع لذلك اورد الدليل عليه بقوله (وبهذا) اى بسبب كون اثبات المثل ونفيه في ليس كمثل شئ (قال) اى اخبر (عن نفسه) عليه السلام (انه) اى الرسول (اوتى جوامع الكلم) اوهو قوله (اوتيت جوامع الكلم) يعنى ما انزل الله تعالى على في حق نفسه آية بل نصف آية الا وهى جامع بين التنزيه والتشبيه ومن جملة ما قوله تعالى (ليس كمثل شئ وهو السميع البصير) فاذا اوتى جوامع الكلم (فادعا محمد عليه السلام قومه ليلاً ونهاراً) اى تقريباً بين الجمع (بل دعاهم ليلاً في نهار ونهاراً في ليل) اى دعاهم بالجمع بين الدعوتين (فقال نوح في حكمته لقومه) اى اشار نوح ع الى قومه في حكمته دعوته قومه (يرسل السماء عليكم) اى يرسل الله من عالم الارواح عليكم (مدراراً وهى) اى المدرار (المعارف العقلية في المعاني) المعقولة (والنظر الاعتبارى) اى المدرار هى النظر في الاشياء للاستدلال بها على وجود الصانع (ويعيدكم

بأموال أي بما يميل بكم إليه) أي ويمدكم الحق بسبب تجلي جمالي جاذب بكم
 إلى الحق (فإذا مال بكم) أي جعلكم موجهاً إلى جناب الحق وهي التجليات الجاذبة
 إلى الحق (إليه) أي إلى الحق (رأيتكم صور تكلم فيه) أي في الحق (فمن تخيل منكم أنه
 رآه) أي الحق (فما عرف ومن عرف منكم أنه رأى نفسه فهو العارف فلهذا
 انقسم الناس) من أهل الكشف (إلى عالم وغير عالم) كما مر في الفص الشبي
 وهذا كله يستفاد من وجوه الكلام يفهمه الخواص (وولده) أي المراد
 من قوله وولده (هو ما أنتجهم نظرهم الفكري) أي المعلوم الحاصلة لهم
 بنظرهم الفكري (والامر) أي مادعاً إليه نوح ع (موقوف علمه على المشاهدة
 بعيد عن نتائج الأفكار) فهم عصوه واتبعوا إلى نتائج أفكارهم وكانوا محرومين
 عن حكمة دعوته لعدم علمهم ما أشار إليه نوح ع (وعدم حصول هذا العلم
 بنظرهم الفكري) (الاحساراً) الأضياعاً من عمرهم أصرفهم بما لا ينبغي
 لما ان في زعمهم ان نظرهم الفكري يوصل إلى الحق وصرفوا عمرهم في ذلك
 وما عرفوا ان حكمة دعوته لا يحصل بذلك وما عرفوا زوال ما في أيديهم
 من المال الذي يتعاق به نظرهم الفكري (فأرحت تجارتهم) وما كانوا
 مهتمين بما بدعوه نوح ع (فزال عنهم) بالظنون (ما كان في أيديهم مما كانوا
 يتخلون به ملك لهم) وما ساء إليهم إلا عدم علمهم ما أشار إليه نوح ع في دعوته
 من المفهوم الثاني وقصرهم بمقتضى عقولهم على المفهوم الأول وأصرفهم
 بنظرهم الفكري ولم اعتبروا بنظر الاعتبار وكانوا بعيداً عن طريق المشاهدة
 بذات قايك ان تقتصر كلام الله تعالى وكلام الرسول على المفهوم الأول
 فان الامر ما كان على طريق المشاهدة لأعلى طريق النظر لا ترى قوم
 نوح ع كيف كان حالهم لصرفهم ما جاء به نبيهم على المفهوم الأول بمقتضى عقولهم
 فلا يعرفون ان ما في أيديهم ليس بملك لهم لا تباعهم بنظرهم فضلوا عن طريق
 الهدى وهو طريق المشاهدة (وهو) أي ما كان في أيديهم من المال ليس
 بملك لهم حقيقة بل هو ملك لله وهم مستخفون فيه ولم ينكشف لهم حقيقة
 الامر ويدل على ذلك ما جاء (في الحمدين) أي في حق هذه الأمة (وانفقوا

مما جعلكم الله (مستخلفين فيه) فاثبت الملك لنفسه والوكالة لهم اكونهم عالمين الامر
 على ما هو عليه في نفسه فانزل الله كلامه في حقهم على الحقيقة (وفي نوح ع م الا
 تتخذوا من دوني وكيلا فاثبت الملك لهم والوكالة لله فيه) اي في الملك فاحرج الله
 كلامه في حقهم على نخباهم لاعلى الحقيقة فلما مكر والله مكر الله معهم والمحمديون
 لما عرفوا بالكشف صدقهم الله وما مكر معهم في ان ما في ايديهم من الآلات
 البدنية والاولاد والاموال ايس ملك لهم (فهم مستخلفون فيه) اي فيما
 في ايديهم (فالملك لله) في الحقيقة (وهو وكيلهم فالملك لهم) اي الحق وكيل
 المحمدين والملك حينئذاهم لانهم لما جاء في حقهم واتفقوا فقد اثبت التصرف لهم
 في ملك الحق ولما اخبر الله بهم من معاملته مع قوم نوح ع م بقوله لا تتخذوا وكيلا
 دعاهم الى طريق المشاهدة وفي حق المحمدين معناه استخلفوني فيما كنتم مستخلفين
 فيه واتركوا تصرفكم في ملكي من الاتفاق وغيره واثبتوا الى التصرف كما اثبت لكم
 بقولنا واتفقوا فان ذواتكم وصفاتكم وافعالكم كلها في الحقيقة وانتم مستخلفون فيها
 فهو مالك الملك كلها وهو عزل الوكيل فكانت هذه الآية مكر آفي قوم نوح ع م وامرا
 في حقنا الى الفناء في الله فجاء المستخلف في حقنا بفتح اللام وضمنا بكسر اللام
 فنحن جعلنا الحق مستخلفا بفتح اللام بامر الله تعالى باثبات الملك كله لله في ضمن قوله
 تعالى لا تتخذوا فكلنا وكيله بقوله واتفقوا ركان وكيلنا بقوله لا تتخذوا مجازاة
 لنا وامالهم فلا لان هذه الآية ما جاءت في حقهم الا اثبات الملك لهم والوكالة
 لله على زعمهم فالحق لا يكون وكيلا منهم اذ الوكالة باستخلاف الموكل فهم لم
 يجعلوا الحق مستخلفا فيما بين ايديهم فظهر ان الضمير في قوله وكيلهم يرجع الى
 المحمدين وبعضهم قال يرجع الى قوم نوح ع م وهو صحيح لكن الاول انسب بالمقام وهذا
 هو المعنى الذي يفهمه العلماء بالله لذلك نصبوا انفسهم بامر الله تعالى لارشاد العباد
 الى مثل هذه المعاني الشريفة والعلوم الحقيقة من لطائف القرآن واسرارها التي
 لا يحصل الا بطريق التصفية (وذلك) اي كون الملك للمحمدين والحق
 وكيلهم او كون الملك لقوم نوح ع م والحق وكيلهم على تقدير ارجاع ضمير وكيلهم
 الى قوم نوح ع م او قوله لا تتخذوا من دوني وكيلا (ملك الاستخلاف) وهم الذين

جعلوا الحق مستخفا في ملك الحق الذين جعلهم الحق مستخفين فيه وهذا هو معنى ملك الاستخلاف الذي يسر الله لعباده الكمل وهم الذين افقوا افعالهم وصفاتهم وذواتهم كلها في الله ولم يروا شيئا لانفسهم حتى تصرفوا فيه فتركوا الحق يتصرف لهم في ملكه (وبهذا) اي وبسبب ملك الاستخلاف (كان الحق مالك الملك كما قال الترمذي) اذ الموكل ماله التصرف في الوكيل يجعله وكيلا فكان الحق مالكا للملك في اصطلاح اهل الله في ملك الاستخلاف (ومكروا) اي قوم نوح ع م نوح (مكرا كبارا لان الدعوة) اي دعوة الانبياء (الى الله تعالى مكر بالدعوة) اي قومه (لانه) اي الله تعالى وهو المدعو اليه (ماعدم من البداية) وهي ما يعبدون من الاصنام اذ لا ينكر احد وجود الحق وربه وربه وانما وقع الغلط في تعيينه وازافة ربه اليه فبعضهم اضافها الى انفسهم وبعضهم الى الاصنام او غير ذلك والانبياء يدعون قومهم من هؤلاء وهي البداية فلا عدم الحق من هؤلاء (فيدعي الى الغاية ادعو الى الله) وهو معبود بالحق (فهذا) اي الدعوة من البداية الى الغاية ذكر الاشارة باعتبار القول (عين المكر على بصيرة) لعلمهم ما يدعونه فكانت دعوة الانبياء وان كان مكرا لكونها على بصيرة حق واقع (فيه) يعني لما دعا نوح ع م قومه من البداية الى الغاية نبه (ان الامر له كله) لكون دعوته يشير ذلك وهو استغفروا ربكم حيث اضاف الرب الى كل واحد منهم اي استروا كل واحد منكم ربكم الخاص بكم فيه ان هوية الحق بالربوبية سارية في كل موجود ومكروا بسبب ذلك (فاجابوه مكرا كما دعاهم) يعني لما نبه نوح ع م في دعوته لقومه (مكرا) اجابوه مكرا كما دعاهم جزاء عن مكروه لانه وان دعاهم الى الله من حيث اسمائه لكنه نبه في دعوته ثبوت الحق في كل موجود فكان الدعوة من حيث الاسماء مخفية مستورة بهذا التنبيه فلما علموا منه ذلك مكروا فقالوا فالحق معنا ومع اصنامنا فمحن على دعوتك لم تركنا اصنامنا بل نعبد الحق في صورة اصنامنا لكون الحق ظاهرا في اصنامنا فلم يعلموا دعوة النبي بسبب التنبيه فاجابوه مكرا

(فناء الحمدي) للدعوة والمراد محمد عليه السلام وانما جاء بباء النبي اشارة الى ان الداعي هو الروح الظاهر في صورة الجسد الحمدي وهو الروح الحرفي المنسوب الى الروح الكلي لا الروح الكلية الحمدي (وتعلم) هذا الحمدي قبل ان يؤمر بالدعوة (ان الدعوة الى الله ما هي من حيث هو بته وانما هي من حيث اسمائه) فصدق الله فيما علم (فقال يوم تحسر المتقين الى الرحمن وقد افجاء بحرف الغاية وقرنها بالاسم فعرفنا ان العالم كان تحت حياطة اسم الهي اوجب) ذاك الاسم (عليهم) اي على اهل العالم كله (ان يكونوا) اي اهل العالم (متقين) اي حافظين محترزين عبادة غير هذا الاسم الا الهى من الاسماء التى تحت حياطة فاما مكر قوم محمد مع معه لانعدام موجب المكر وهو التنبيه فى الدعوة الى هوية الحق فدعى قومه الى الله من حيث اسمائه بلا تنبيه الى هويته فاما مكر فى الدعوة حتى اجابوه مكراف بخلاف دعوة نوح م لو دعى قومه بمثل هذه الدعوة لاجابوه بلا مكرهم بين الدعوة وبين ما علم الدعوة مثل ما علم محمد عليه السلام فلا يدعوهم الى ما دعاه محمد عليه السلام فكاتب اجابة كل قوم بحسب دعوة بيده (فقالوا) يا محمد هم ابعض (فى مكرهم) مع نوح م (لا تذرنا آلهتنا ولا تذرنا ودا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا) كل ذلك اسماء الاصنام والآلهة شاملة ايها وانما قالوا ذلك (فانهم اذا تركوهم جهلوا من الحق على قدر ما تركوا من هؤلاء) وانما ربه بهم الجهل من هذا التوراة لانهم حصروا التشرب الى الله والعالم به فى الاصنام اذ قالوا ما عندكم الا ليقرّبونا الى الله فايست فى شأنهم عرفان بغير هذه الطريقة فلم يقلوا دعوة النبي البتة حذرا عن الجهل (فان الحق فى كل معبود وجها) وهم اسم جزئى من اسماء الله داخل تحت حياطة الاسم الجامع برب ذلك المعبود (اعرفه) اي وجه الحق (من عرفه) اي الحق وهو مرتبة الكمالين (ويجهله) اي الوجه (من جهله) اي الحق وعهم لا يعرفون الحق ولا الوجه لكنهم قالوا ذلك عن جهل مكرامه وانما قال فى كل معبود ما يهل فى كل موجود مع ان وجه الحق لا يختص بالمعبود اشارة الى ان كل موجود معبود اما يستخسه او يتوكله

او يجنسه فاجاءت في حقهم الدعوة من عبادة الارباب الجزئية الى الاسم الجامع وجاء ذلك (في المحمدين وقضى ربك) فان رب محمد هو الاسم الجامع (لا تعبدوا الا اياه) اي حكم بالعلم الازلي ان العبادة في اى معبود كانت لا يكون الا اياه لا الى غيره في الحقيقة وان كان الى غيره صورة فكانت العبادة في صورة الاصنام الى الله تعالى حقيقة والى الاصنام صورة بالنص الالهى لكن مثل هذه العبادة غير مقبولة عند الله بالنص الالهى كما ان العبادة لا تكون الا لوجه الله تعالى بالنص انما تولوا فم وجه الله لكن الصلاة لا يجوز بالنص الا بالتولى الى الكعبة فاجاء نوح عم بمنزل هذا الحكم حتى لا يعبد قومه الاسماء الجزئية فان ربوبية الرب بحسب مربوبه (فالعالم بالله) اي بالاسم الجامع (يعلم من عبد) بضم العين (وفي اى صورة ظهر حتى عبد) فانه يرى الوجه المطلق اي الاسم الجامع في الوجه الخاص يعبد فيه واما الجاهل فعبادته عن جهله ولا يعلم اى شئ يعبد (و) يعلم (ان التفريق والكثرة) الاسماوية بالنسبة الى الاسم الجامع وهو قوله (قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن اياما تدعوا فله الاسماء الحسنى) (كالأعضاء في الصورة المحسوسة وكالقوى المعنوية في الصورة الروحانية) يعنى ان جميع الاسماء والصفات امور مجتمعة في حضرة الذات الالهية كاجتماع اجزائنا في صورنا المحسوسة وكاجتماع قوى ارواحنا في صورنا من العقل والوهم والمفكرة وغير ذلك فمن شاهد حضرة الجمع فقد شاهد فيها جميع الاسماء مجتمعة وعبد جميعها من حيث الجمعية لا من حيث الانفراد فانه لا يصلح ان يكون معبودا فاذا كان كثرة الاسماء بالنسبة الى حضرة الجمع متصلة كاعضائنا لا امورا منفصلة (فماعد غير الله في كل معبود) لان الاسماء حينئذ عين المسمى من وجهه ولا يعرف هذا الا من عرف الحق بالمشاهدة فاذا كان العبادة في كل معبود الى الله لا الى غير الله تعالى كانت مرتبة العابدين متفاوتة (فالادنى) اي فادنى العابدين مرتبة (من تخيل) بالبناء للفاعل (فيه) اي في معبوده (الالهية) يعنى لا يعلم يقينانه مظهر للاسم الالهى ولا يصدق انه اله بل تخيل (فلو لا هذا التخيل ما عبد

الحجر ولا غيره) اذ لا سبب للعبادة لمثل هذا غير التخيّل لانه حماد لا تأثير له
 شئ اصلا يعلم عابده انه ليس بآله فما عبد الحجر الا للتخيّل (واهذا) اى
 اى ولاجل كون عبادة الحجر للتخيّل لا لغيره (قال الله تعالى ثبته الزاما)
 للعابدين اليه (قل سموهم فلو سموهم لسموهم حجرا او شجرا او كوكبا ولو قيل
 لهم من عبدتم لقالوا نعبدها) بالنكرة لعدم علمهم ربهم الا بالتخيّل وزعمهم
 ان الارباب متفرقة لا مجمعة في الحضرة الواحدية المعبودة لكل العابدين
 (ما كانوا يقولون) نعبد (الله ولا الاله) فلو لم يتخيّلوا الالهية لقالوا عند
 السؤال نعبد الله تعالى او نعبد الاله بالاسم الجامع المعترف والمعين للعبودية
 لكل فاذا قالوا الها بالنكرة المجهولة علمنا انهم ما عبدوهم الا للتخيّل الالهية
 (والاعلى) اى واعلى العابدين (ما تخيل) اى لا يتخيّل الالهية فيه (بل قال
 هذا مجلى الهى ينبغي تعظيمه) على كل احد كما اذا سئنا لم صليتم الى الكعبة
 قلنا هذه اعظم مظهر من المظاهر الالهية فعظمناها لاجل ذلك فاما عبادتنا
 فلا يكون الاله في اى مظهر كان لا من حيث كونه في ذلك المظهر (فلا يقتصر)
 هذا العابد عبادة الحق في مظهر دون مظهر بل يعبد من حيث ظهوره
 في جميع المظاهر لعلمه بالله وباسمائه (فالادنى) اى ادنى العابدين (صاحب
 التخيّل) عطف بيان اذا سئل وقيل اذا كان حجرا لاي شئ عبدتم (يقول)
 فى جوابه (ما عبدوهم الا ليقتربوا الى الله زلفى) وهم المسركون اى قربا
 (والاعلى العالم) بمنحرف عن مشاهدته على ما كان عليه الامر مخاطبا لصاحب
 التخيّل (ويقول انما الهكم اله واحد) ظاهر فى جميع المظاهر لا الهة متعددة
 متفرقة (فله اسلموا) اى اتقادوا واعبدوا (حيث ظهر) اى فى اى مظهر
 ظهر لا الى غيره اذ لا اله غيره حتى يعبد فلا تقتصروا مظاهره الى اصنامكم
 واعلموا ان جميع الاشياء كلها مظاهره واعبدوه من حيث ظهوره فى جميع
 المظاهر * ولما فرغ عن ذكر ما وجب عليه اراد ان يشرع الى بيان اشارات
 نوح فى دعائه لقومه واورد آية مناسبة لما قايها فى المعنى لىبني عليها بيان
 اشاراته (وبشر المخبتين الذين خبت نار طبيعتهم) اى طفتت (فقالوا لها

ولم يقولوا طبيعة) يعنى كانت طايفة من عباد الله طفئت نار طبيعتهم بحيث لا يصدر منهم من الانوار الطبيعية شئ فظهر لهم من كل طبيعة الصفات الالهية والانوار الذاتية فغابوا عن طبائع الاشياء ولم يميزوا الاله والمألوه ولم يروا المألوه ولم يدركوا الطبائع فاذا سئلوا عنها اخبروا عن ماشاهدوه من انار الالهية فقالوا الهيا ولم يقولوا طبيعة اى حجرا او شجرا او غير ذلك من الطبائع ولا يقولون مجلى الهى بنى تعظيمه اذ لم يروا غير الاله شيئا بغلبة مجلى الذات حتى اخبروا عن اسمائها واذا قالوا الهيا اشار نوح فى دعائه لقومه الى هذه الطائفة الشريفة وجمع فى الدعوة مع قومه للمناسبة الصورية بينهما فى اسناد الالهية الى الطبائع فدل دعاؤه بالمفهوم الاول على المشركين وبالمفهوم الثانى على هذه الطائفة الشريفة يعنى هذه الدعوة تدل على كليهما بحسب الداليتين فلم يقل المحبتون الطبيعة بل قالوا الهيا (وقد اضلوا كثيراً) اى المحجوبين من اهل العالم كاضلال من يعبد الاصنام بقولهم لا تذر الهتكم (اى حير وهم) اى اعطاهم حيرة الجهل بقولهم الهيا (فى تعداد الواحد بالوجوه والنسب) فلا يعلمون ان الههم واحد حقيقى والكثرة والفرقة كاعضائنا فى صورنا المحسوسة فتخبروا فى علمه فوقعوا فى حيرة بسبب استماع كلامهم فكانوا اى المحبتين ظالمين بوجهين ظلم لانفسهم باطفاء مقتضيات انفسهم من الهوى بالمجاهدة وظلم لغيرهم بايقاعهم فى حيرة الجهل بسبب قولهم الهيا ولم يقولوا طبيعة فدعى لهم نوح بذلك على زيادة حيرتهم بالعلم بقوله (ولا ترد الظالمين لانفسهم) فكان المراد من الظالمين فى دعاء نوح هم الظالمون فى قوله فمنهم ظالم لنفسه لذلك وصف بقوله (المصطفين الذين اورثوا الكتاب) وهو قوله (ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات) (فهم) اى الظالمون لانفسهم (اول الثلاثة فقدمه على المقتصد والسابق) فكان الظالمون لانفسهم اكل الناس واعرفهم فاشار نوح عليه السلام فى دعائه لقومه بلسان الذم الى هذه الطائفة فقال ولا ترد الظالمين (الاضلال الاحيرة) فى العلم حتى لا يقولوا الهيا ولا يحبروا

القوم في تعداد الواحد بالوجود فدعاء نوح عليه السلام لهذه الطائفة ازدياد
 التحير في العلم بالله تعالى بصورة الضلال وهو مادعى به (المحمدى) بقوله (زدنى
 فيك تحيراً) فان ازدياد التحير في الله تعالى لا يكون الا عن زيادة علم وهو في حق
 الظالمين لا تقسمهم من امة محمد عليه السلام بلسان المحمدى وجاء ما اشار نوح ع
 في حق قوم موسى في قوله (كلما اضاء لهم) اى كلما تجلى الله تعالى لهم باسمه النور
 (مشوا فيه) اى ذهبوا علماً بسبب ضياء هذا النور الى حضرة جنابه (واذا اظلم
 عليهم) اى اذا قبض منهم ضياءه وخفى عليهم لظهور التجلى الجلالى عليهم
 (قاموا) حيارى فكلما ازداد علمهم ازادت حيرتهم هكذا حالهم الى آخر
 عمرهم كل ذلك اول الثلاثة من كل امة لا تختص امة دون امة فلما انجر كلامه الى
 الحيرة وكان مقام الحيرة اعلى المقامات واشرفها شرع الى بيان مرتبة الحائر
 واحواله فقال (فالْحائِرُ له الدور والحركة الدورية حول القطب) وهو الذى
 مدار الوجود عليه وهو الحقيقة المحمدية قطب العالم فالوجود دورى فاذا دار
 الحائر حول القطب (فلا يبرح منه) اى لا يزال ولا يتفك من القطب لانه
 اينما تولى يرى وجه الله تعالى فى دائرة الوجود ويرى ان مطلوبه معه فى كل
 موجود وهو مقام الواصلين من اهل الله تعالى (وصاحب الطريق المستطيل
 مائل خارج عن المقصود طالب ماهوفيه) اى نفسه فى خارج وزعم انه يوصل
 الى مطلوبه مجرداً عن المظاهر فهو صارف عمره فيما لا يمكن حصوله (صاحب
 خيال اليه) اى الى الخيال (غايته) فهو واصل الى ما يتخيله نفسه لا الى مطلوبه
 (فله) اى لصاحب الطريق المستطيل (من والى وما بينهما) اى له ابتداء
 وانتهاء ومسافة فابتدأه من نفسه وانتهأه الى خياله ومسافته ما بينهما
 فلا يصل الى مطلوبه بهذا الطريق وهو طريق العابدين من اهل الظاهر فهم
 ليسوا من الحائرين الذين نحن فى بيانه (وصاحب الحركة الدورية لابتدائه)
 فى حركته (فيلزمه من) نصب باضمار أن (ولا غاية له) لمشاهدة مطلوبه فى كل
 مظهر ولانهاية للمظاهر فلا غاية لصاحب هذه الحركة (فتحكم عليه الى) كناية
 عن الانتهاء (فله) اى لصاحب الحركة الدورية (الوجود الاتم) اى الاحاطة

بمراتب الوجود كلها وشاهد مقصوده فيها (وهو المؤتى جوامع الكلم والحكم) وهو محمد عليه السلام فمقام الحيرة جامع لجميع الحقائق الالهية والحكم الربانية فاشار نوح عم في دعائه الى هذا المقام بقوله الا ضللاً ثم رجع الى الاشارات بقوله تعالى في حق قوم نوح عم (مما) اى من اجل (خطيئاتهم فهمى التى خطت) اى ساقط (بهم) وهى مجاهداتهم فى السلوك بالتعدى حدود الله تعالى باوامر انفسهم (فغرقوا) بسبب ذلك (فى بحار العلم بالله وهو) اى بحار العلم (الحيرة فادخلوا ناراً) اى نار المحبة (فى عين الماء) وهو العلم وجاء كون النار فى الماء (فى المحمدين واذا البحار سمجرت سمجرت التور اذا وقده) فكان المحمديون داخلين ناراً فى بحار العلم بالله فاذا ادخلوا ناراً فى عين الماء (فلم يجدوا) هذا القوم فى وقت ادخالهم النار فى عين الماء (لهم) اى لانفسهم (من دون الله انصاراً فكان الله) تعالى فى ذلك الوقت (عين انصارهم) لانهم لم يروا فى ذلك المقام الا آثار الالوهية لانهم يشاهدون الحق فى جميع المظاهر فلم يروا غير الله شيئاً وهذا هو معنى العينية فاذا كان الله عين انصارهم (فهلكوا فيه) اى فى الله تعالى (الى الابد) فلم يخرجهم من هذا المقام الى عالم بشريتهم (فلو اخرجهم الى السيف) بكسر السين (سيف الطبيعة) اى الى ساحل طبيعتهم (لنزل بهم عن هذه الدرجة الرفيعة) لغية محبوبهم بظهور الطبايع (وان كان الكل) اى وان كان كل واحد من العالم مختصاً (لله) (و) قائماً (بالله بل) كل واحد منهم فى نظر هذا الشخص (هو الله) لغية شيئية الاشياء بظهور نور الحق كخفاء النجوم بطلوع الشمس فلا اثر ولا نور ولا وجود للنجوم عند من نظر الى الشمس لا فى الواقع او بحذف المضاف اى هو مظهر الله (قال نوح عم) فى دعائه (رب ما قال لهى فان الرب له الثبوت) فى الربوبية (والاله يتنوع بالاسماء وهو) اى الاله (كل يوم هو فى شأن) الشأن والحال لاثبوت له (فاراد بالرب ثبوت التكوين اذ لا يصح الا هو) اى لا يصح الترقى فى السلوك الا بالثبوت فى التكوين وهو التكوين فى الاسماء وهو اعلى من التمكن فيها فالتجاء نوح عم فى دعائه الى ما يعطى هو هذا المقام له اذ لا يقضى الله تعالى

حاجته الا على ايدى هذا الاسم (لا تذر على الارض يدعوا عليهم ان يصيروا
 في بطنها) لتلا يضلوا عباد الله ويصلوا الى مطلوبهم في بطن الارض وجاء
 كون الحق في بطن الارض وفي بطون جميع الاشياء (في المحمدى لودايتهم بحبل
 لهبط على الله له ما في السموات وما في الارض) فاذا كان الحق في باطن الارض
 المغزى والصورى (فاذا دقت فيها) بالموت الارادى (فانت فيها) مع الحق
 (وهى طرفك) فاشار نوح عم الى هذا المقام الا على والى اهله من المؤمنين كما
 اراد بالمفهوم الاول الكافرين وجاء دقتك في الارض والاخراج منها
 بعد الدفن في قوله تعالى (وفيها) اى في الارض (نعيذك) بالموت الارادى
 ليوصلكم الى (ومنها نخرجكم تارة اخرى) حتى تظهرونى وترشدون
 عبادى الى واليه اشار بقوله (لاختلاف الوجوه) فان الاعادة لها وجه
 والاخراج له وجه فاختلاف الوجوه اقضى ذلك ثم رجع الى آية نوح عم فقال
 (من الكافرين) اى لا تذر على الارض من الكافرين (الذين استغشوا ثيابهم)
 اى الذين ستروا وجوداتهم بوجود الحق (وجعلوا اصابعهم فى آذانهم)
 وجعل الاصابع فى الاذان فى حقهم عبارة عن مباشرة اسباب افنائهم قلوبهم
 الظاهرة حتى لا يسموا غير الحق كما ان الكفار تصاموا حتى لا يسموا الحق
 وانما فعلوا ذلك (طلباً للستر) اى لاجل طلبهم الستر من دعوة نوح عم فالتؤمنون
 طابوا ستر وجودهم بوجود الحق فى الارض المغوية وهى باطن الملائك كلها كما
 ان الكافرين طابوا ستر وجوداتهم بوجود الحق فى الارض الصورية فبجلى الله
 لهم بالقهارية وانما طلبوا الستر (لانه) اى لان نوحاً (دعاهم ليغفر لهم والغفر
 الستر) ففهموا منه كل واحد منهم على حسب ما يليق بحالهم فطلبوا الستر على
 حسب فهمهم فدعا عليهم على حسب طلبهم (دياراً) اى لا تذر من طالب الستر
 من المؤمنين والكافرين احداً (حتى نعم المنفعة كما عمت الدعوة) المؤمنين
 والكافرين فان منفعة الدعوة الايصال الى المدعو اليه وهذه المنفعة وان حصلها
 الكفار لكن لم تنفع لعدم وقوعه فى آوانه فلما دعا نوح عم من الله استهلاك قومه
 عرض على الله تعالى سبب دعائه عليهم فقال (انك ان تذرهم اى تدعهم وتتركهم)

على حال بشريتهم على الارض (يضلوا عبادك اى يحيروهم ويخرجوهم
 من العبودية الى ما فيهم من اسرار الربوبية فينظرون انفسهم) بسبب
 خروجهم من عبوديتهم (ارباباً بعد ما كانوا عند نفوسهم عبيداً)
 فاذا كان كذلك (فهم العبيد الارباب ولا يلدوا اى ما ينتجون ولا يظهرون
 الا فاجراً اى مظهراً ماستراً) على البناء للمفعول اى مظهراً ماستره
 الحق من الربوبية فى مظاهره (كفاً اى سائراً مائظراً بعد ظهوره
 فيظهرون ماستراً) من الربوبية (ثم يسترونه بعد ظهوره) بحسب اقتضاء
 المقامين من الربوبية والعبودية يعنى تكلموا تارة عن وحدة الوجود واثارها
 واحكامها من الربوبية ويظهرون للسامعين اسرار الربوبية فيهم وتارة تكلموا
 من الكثرة والعبودية (فيحار الناظر) السامع لكلامهم (فلا يعرف) الناظر
 (قصد الفاجر) اى قصد المظهر ماستراً الحق من الربوبية (فى فجوره) اى فى اظهاره
 سر الربوبية (ولا الكافر فى كفره) ولا قصد السائر فى ستره (والشخص
 واحد) والحال ان المظهر والسائر واحد كيف يناقض نفسه فلما دعاهم
 الى الله تعالى ليغفر لهم اى ليستر لهم ودعا عليهم بالستر دعا لنفسه ولا تباعه
 بالستر وهو عين مادعاهم اليه فتوح عم ما اراد لغيره شيئاً الا ما يريد لنفسه فكان
 دعاؤه عليهم لله تعالى لا لمرادات نفسه من الانتقام وغيره ولو كان لمراد نفسه
 لما دعا لنفسه بمثل مادعا عليهم بقوله (رب اغفر لى اى استر لى واستر من اجل)
 عطف تفسير لقوله استر لى اى استر ذاتى من اجل بانوار ذاتك حتى تهلك
 فيك ابداً كما يهلك القوم فيك ابداً بدعائى عليهم فدعا كلهم بالستر لئلا
 يضلوا عباده ودعا لنفسه بالستر كي يحجب قدره لان مجهول القدر من اجل
 علو المرتبة (فيجهل مقامى وقدرى) بحيث لا يطلع احد غيرك على مقامى
 ولا يصل اليه (كما جهل قدرك فى قولك وما قدروا الله حق قدره) فدعا لنفسه
 من الله تعالى مقاماً مختصاً بالله حتى انخدمه فيه بحيث لا يسعه غيره وذلك
 من علو همته لنفسه (ولوالدى من كنت نتيجتهما) وهما العقل والطبيعة
 ولمن دخل بيتى اى قلبى) وهو القوى الروحانية (مؤمناً اى مصداقاً بما يكون

فيه) اى فى القلب (من الاخبارات الالهية وهو) اى ما يحصل فى القلب
 (ما حدث) اى اخبرت به (انفسها) اى انفس النفوس وتأنيث الضمير
 باعتبار النفوس (وللمؤمنين من العقول والمؤمنات من النفوس ولا تزد
 الظالمين) مأخوذ (من الظلمات اهل الغيب) عطف بيان للظالمين (المكشفين
 خلف الحجب الظلمانية الاتباراً) اى هلاكاً فيك فاذا هلكوا (فلا يعرفون
 نفوسهم لشهودهم وجه الحق دونهم) اى من دون انفسهم وما اشار اليه
 نوح ع في دعائه بالتار (جاء في الحمد بين كل شئ هالك الا وجهه والتبار
 الهالك) فالظالمين ههنا غير ما ذكر في الاول وهذا اعلى من الاول لذلك
 دعا في حق الاول بزيادة الحيرة بقوله الاضلالاً اى حيرة فهم المتحيرون
 والحيرة من بقاء الوجود وفي الثانى بزيادة الهلاك بقوله الاتباراً فهم الهالكون
 المتخلصون عن قيد الحيرة اذ لا وجود لهم بسبب هلاكهم فى الله فهم اعلى
 من الاول فى مقام الفناء وان كان الاول اعرف فى مقام العرفان (ومن اراد
 ان يقف بتمامه على اسرار نوح ع فعليه بالترقى فى فلك يوح) وهى الشمس (وهو)
 اى الوقوف على اسرار نوح عليه السلام او فلك يوح مذكور (فى التنزيلات
 الموصلية لنا) فان ما ذكرته من اسراره ثم لم يذكر ههنا

فصل فى حكمة قدوسية فى كلمة ادريسية

اى حكمة تقديس الله تعالى عن كل ما لا يليق بحضرته مودعة فى روح هذا
 النبى وفى التقديس مبالغة ليست فى التسبيح فتزبه ادريس عليه السلام اشد
 من تزبه نوح عليه السلام لذلك لم ينم ستة عشر سنة ولم يأكل حتى بقى عقلاً
 مجرداً وخالط الارواح المجردة والملائكة ورفع الله مكاناً علياً (و) لما كان العلو
 من لوازم التقديس وكان معرفة التقديس على التفصيل موقوفة على معرفة
 العلو (قال الله تعالى) فى حق ادريس (ورفعناه مكاناً علياً) شرع فى بيان العلو
 فقال (العلو) بتشديد الواو (نسبتان) لا يمكن تصور العقل بدون اضافته الى
 شئ آخر لكون النسبة جزءاً من مفهومهما (علو مكان وعلو مكانة فعلو المكان)

قوله تعالى في حق ادريس عليه السلام (ورفعناه مكاناً علياً واعلى الامكنة)
 بعلو المكانة (المكان الذي يدور عليه رحي عالم الافلاك فهو فلك الشمس وفيه
 مقام روحانية ادريس عم وتحت سبعة افلاك وفوقه سبعة افلاك وهو) اى فلك
 الشمس (الخامس عشر) وهو قلب الافلاك لذلك كان وسط الافلاك (والذي
 فوقه فلك الاحمر وفلك المشتري وفلك كيوان وفلك المنازل وفلك الاطلس)
 المتحرك بالحركة اليومية (فلك البروج) عطف بيان لفلك الاطلس (وفلك الكرسي
 وفلك العرش والذي دونه فلك الزهرة وفلك الكاتب وفلك القمر واكرة
 الاثير واكرة الهواء واكرة الماء واكرة التراب) وتفصيل ذلك مبين في علم
 آخر ولذلك اكتفى بذلك الاجمالى ولم يفصّلها فابقيناه على ذلك (فمن حيث هو) اى
 فلك الشمس (قطب الافلاك هو) اى ادريس (رفيع المكان) الذي اعلى الاماكن
 بعلو المكانة فكان ادريس عالياً بعلو المكان لا بعلو المكانة اذ المكانة وصف لمكانه
 لاله اذ ما ثبت بالنص الالهى لا ادريس عم الا علو المكان لا علو المكانة ولا يلزم من ثبوت
 علو المكانة لمكانه ثبوتها له فلم يثبت له علو المكانة بالنص (واما علو المكانة فهو لنا)
 بالنص الالهى (اغنى المحمدين قال الله تعالى واتم الاعلون والله معكم في هذا
 العلو وهو يتعالى عن المكان لا عن المكانة) ولما قال والله معكم علمنا ان المراد
 من قوله واتم الاعلون اثبات علو المكانة لنا لتعاليه عن المكان
 دون المكانة ولو كان المراد علواً بالمكان لرم اثبات ما هو من خواص الاجسام
 للحق تعالى عن ذلك فعلموا الحق لا يكون الا بالمرتبة وعلونا قد يكون بالمكان
 وقد يكون بالمكانة وقد يكون بهما (ولما خافت نفوس العمال منا) يعنى لما علم الله
 تعالى ان نفوس العمال خافت بسبب هذه الآية ان لا يكون لهم نصيب من العلو
 المكاني لانه لما اتبع الخطاب بقوله والله معكم علموا ان ليس المراد العلو المكاني الذي
 نتاج اعمالهم فكانوا خارجين عن الخطاب فصاعت اعمالهم فخافوا فلما خافوا
 (اتبع المعية بقوله ولن يترك اعمالكم) لازالة خوفهم وتسليمهم فالعمل يطلب
 المكان كما في ادريس عم تبدلت بشريته بالرياضات والاعمال الصالحات حتى
 رفعه الله مكاناً علياً جزاء عن اعماله ولم يكن له علو المكانة لما ان ذلك بالقضاء

في الخلق وادريس عم لم يكن له الفناء الذي يوصل الى التوحيد الذاتي المحمدي
 هذا في حال حياته واما في الآخرة فقد جمع الله له الرفعتين فاجمع الله بين الرفعتين
 الا لمن كان عالماً وعاملاً (فالعلم يطلب المكانة والعمل يطلب المكان) فمن كان
 علياً بالعلم فله علو المكانة ومن كان علياً بالعمل فله علو المكانة (فجمع) الله (لنا
 بين الرفعتين بانص علو المكان بالعمل وعلو المكانة بالعلم) هذا الجمع في الدار الآخرة
 فان علو المكانة يختص بولاية الامر وان كان اجهل الناس فعلنا ان العمل يطلب
 علو المكانة في الآخرة وعلمنا ان العلم يطلب كذلك فما كان علياً منا في الدار الآخرة
 بعلو المكانة فهو على بعلو المكان اذ لا يحصل العلم الحاصل من الفناء في الله الا بالعمل
 الموجب له الا المجذوبين وليس كل من كان علياً بالمكان علياً بالمكانة كالزهاد
 فانهم في اعلى الجنان وليس لهم علو بالمكانة لان اعمالهم لا تطلب العلم بالله بل
 لطلب المكان العلي فاعطى الله مرادهم على حسب طابهم * ولما قال والله معكم اثبت
 لنفسه ما اثبت لنا وهو العلو بالمكانة فجعلنا شريكاً لنفسه في اسمه العلي فكان علوه تبعاً
 بالمكانة كعلونا فلزم تنزيه اسمه عن الاشتراك فاورد الشيخ آية التنزيه بقوله
 (ثم قال تنزيهاً للاشتراك بالمعية سمح اسم ربك الاعلى عن هذا الاشتراك
 المعنوي) اي الاشتراك الذاتي بمعنى ان العلو كما ينسب الى الله تعالى لذاته كذلك
 ينسب الى المكانة لذاتها وهذا هو المفهوم من الآية السابقة فلما قال سمح اسم
 ربك الاعلى علم ان علوه تعالى لذاته وعلو الموجودات كلها لذاتها بل العلو له
 تعالى كله حيث ظهر وغيره على بعلوه فلا يقع اشتراك غيره معه في علو بالاشتراك
 المعنوي بل الاشتراك في العلو لا يكون اللفظاً (ومن اعجب الامور كون
 الانسان اعلى الموجودات اعنى الانسان الكامل) وهو روح الاعظم المحمدي
 تظهر للاسماء (وما نسب اليه العلو الا بالتبعية اما بالنسبة (الى) علو (المكان)
 (واما) بالنسبة (الى) علو (المكانة) وهي المنزلة) لان العلو نسبة ولا يظهر نسبة الى شئ
 الا بالاضافة الى شئ آخر له علو فما يحدث العلو في شئ الا بالتبع الى علو المكان او الى
 علو المكانة واذا كان الانسان مع كونه اعلى الموجودات يحتاج في ظهور علوه الى
 المكان والمكانة اذ لا ينسب اليه العلو الا بعد الظهور بالعلو فلا يظهر العلو في شئ

الا بالنسبة الى المكان او المكانة (فما كان علوه لذاته) وهو الله تعالى وحده لا يشترك فيه معه غيره (فهو العليّ بعلو المكان) اى كما انه ينسب اليه العلو الذاتى من غير اضافة وتبعية الى شئ كذلك ينسب اليه تبعية المكان (والمكانة) فيقال وهو العليّ بعلو المكان والمكانة كما يقال هو العليّ بعلوه الذاتى ومعنى علوه بعلو المكان والمكانة كونه تعالى تابعا ليهما فى اظهار هذا الاسم فيهما ليكونا دليلين على علو الذاتى فعلو المكان دليل على علوه الذاتى من حيث الظاهر فنستدل به بانه ما كان عليا فى الظاهر الا وهو اثر من علوه الذاتى فهو على بالذات على كل ظاهر وعلو المرتبة دليل على انه لا على فى الباطن من المراتب الا وهو على بعلوه فالعلو للممكنات اختصاص من الله تعالى يعطى الله لمن يشاء لاظهار كمالات هذا الاسم منه لا من مقتضيات الطبيعة (فالعلو لهما) من حيث الظهور وان كان الله بحسب الذات ومعنى اتباع الحق فى العلو الى المكان والمكانة توجهه اليهما فى اظهار هذا الاسم فبهذا المعنى يجوز أن ينسب اليه العلو المكانى واليه اشار بقوله فما كان علوه لذاته فهو العليّ بعلو المكان ولم يقل فهو العليّ بالمكان لان فيه اثبات الجلوس تعالى عن ذلك فلا يتعالى عن علو المكان بل يتعالى عن نفس المكان و اشار اليه فيما سبق بقوله وهو يتعالى عن المكان ولم يقل يتعالى عن علو المكان (فعلو المكان) للحق ثابت بالنص الالهى (كالرحمن على العرش استوى) اى اظهر علوه الذاتى يجعل هذا المكان تحت تصرفه وقدرته (وهو) اى العرش (اعلى الا ما كن) لانه ليس فوقه مكان فكان علو العرش بعلو المكان وعلو فلك الشمس بعلو المكانة فهو العليّ بعلو هذا المكان الاعلى مع انه العليّ بالعلو الذاتى (وعلو المكانة) ثابت لله ايضا بالنص وهو كقوله تعالى (كل شئ هالك الا وجهه) لان هلاك كل شئ وبقاء ذاته تعالى مرتبة ليس فوقها مرتبة وكذلك قوله تعالى (واليه يرجع الامر كله) اذ رجوع الامر كله اليه مرتبة عظيمة وكذلك (ءاله مع الله) اذ الاتفراد بالالوهية مرتبة رفيعة ليس فوقها مرتبة وكما ان علو المكان ثابت لله بالنصوص كذلك فى حق

المخلوق ثابت بالنصوص فشرع في بيان ذلك بقوله (ولما قال تعالى ورفعناه مكانا عليا) على ما هو غيره من الامكنة (فجعل عليا نعتا للمكان) عرقنا منه ان العلو ليس له ذاتيا لانه لا يعم مع اشراك الاماكن في حد المكان علما ان علوه لمرتبة عند الله تعالى للمكانية المكان والا لكان لكل مكان فعلوه فلك الشمس لمرتبة هي قطبية للافلاك فالعلو لمرتبة القطبية اصالة والمكان تبعاً وجواب لما قولنا عرقنا او علما حذف للعلم به (واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة فهذا علو بالمكانة) لان الخليفة على من استخاف عليه فكان علوه لكونه خليفة لا لكونه انسانا (وقال في الملائكة استكبرت ام كنت من العالين فجعل العلو للملائكة) فعلنا منه ان العلو لهم لا لكونهم ملائكة (فلو كان لكونهم ملائكة لدخل الملائكة كلهم في هذا العلو) ولم يعمهم هذا العلو (فلما لم يعم مع اشتراكهم في حد الملائكة عرقنا ان هذا علو المكانة عند الله وكذلك الخلقاء من الناس) لا يكون علوهم الحاصل بالخلقة ذاتيا لانه (لو كان علوهم) الحاصل لهم (بالخلقة علوا ذاتيا) لطبيعتهم (لكان) ذلك العلو حاصلا (لكل انسان) ولم يعم ذلك العلو لكل انسان (فلما لم يعم عرقنا ان ذلك العلو للمكانة) * ولما فرغ عن بيان علو المكان والمكانة شرع في بيان العلو الذاتي بقوله (ومن اسمائه الحسنی العلیّ علی من ومائمه الاهو) لانه من اسمائه الذاتية فلا يستدعي بالاضافة فاذا كان عليا ومائمه غيره (فهو العلي لذاته او) هو العلي (عن ماذا) اي عن اي شيء اكتسب العلو (وما هو) اي ليس ذلك الشيء (الاهو) الا عين الحق لا غيره فاذا كان ما استفاد الحق منه العلو عين الحق (فعلوه لنفسه وهو) اي الحق (من حيث الوجود عين الموجودات) وان كان كل واحد منهما ممتازا بالوجوب والامكان فلا يكتسب العلو عن غيره فمعنى كون الحق من حيث الوجود عين الموجودات اتحاده في حقيقة الوجود كاتحاده في العلم والقدرة وغير ذلك فكان الاتحاد من جهة واحدة لا مطلقا وانه محال

فاذا كان الحق من حيث الوجود عين الموجودات (فالمسمى محدثات)
 من حيث الوجود (هي العلية لذاتها وليست) من حيث الوجود
 (الالهو) اى الاعين الحق (فهو) اى الحق (العلى لا علو اضافة)
 اذ المضاف ليس الا عين المضاف من حيث الوجود فكل موجود من هذا
 الوجه فهو العلى لا علو اضافة وانما كان الحق من حيث الوجود عين الموجودات
 (لان الاعيان التى لها العدم الثابتة فيه) اى فى العدم (ما شئت رائحة من الوجود)
 (فهمى) باقية فى العدم بعد ظهور الموجودات (على حالها) الاول من غير تغيير
 فالاعيان هي المراتب المتمايزة المعلومة لله تعالى فى علمه الازلى لا تزال ان تكون
 معلومة ابدأ (مع تعداد الصور) اى مع تكرر الصور (فى الموجودات)
 فالوجود حقيقة واحدة فهو بالاصالة لذات واحدة فهي ذات الواجب
 الوجود فالذات واحدة والوجود حقيقة واحدة فما كان الموجود الحقيقى
 الا واحداً حقيقياً فى الموجودات انعكاس ذلك الموجود الحقيقى فى المراتب
 المعلومة وعكس الشئ عين ذلك الشئ كصورك فى المرايا المختلفة مع انك
 واحد وهي عينك وهذه الكثرة لا وجود لها وهي نسب يحصل من ظهورك
 فى المرايا المختلفة (والعين) اى الموجود الحقيقى (واحدة من المجموع) اى
 كان من جملة الموجودات التى هي عكسها وكان من حيث الوجود ثابتاً
 (فى المجموع) لا خارجاً عنها فما كان الموجود الحقيقى فى جملة الموجودات الا
 واحداً (فوجود الكثرة فى الاسماء) اى فى مظهر الموجود الحقيقى (وهي) اى
 الاسماء (النسب) اى نسبة الذات الواحدة الى المراتب المعلومة (وهي) اى
 النسب (امور عدمية) لا وجود لها فى الخارج (وليس) الموجود بالوجود
 الحقيقى فى الموجودات (الا العين الذى هو الذات) الالهية الظاهرة فى مرايا
 الاعيان (فهو) اى الحق (العلى لنفسه لا بالاضافة) اذ لا غير حينئذ حتى اضيف
 اليه (فما فى العالم من هذه الحيثية علو اضافة) اذ لا اضافة تقتضى التغير ولا تغاير
 من هذه الحيثية ومن هذه الحيثية الوجود للحق وانك مرآة واما اذا كان
 الوجود لك والحق مرآة فله حكم آخر واليه اشار بقوله (لكن الوجوه

الوجودية متفاضلة) بعضها على بعض فان محمداً عليه السلام وجه من الوجوه
 الوجودية متفاضل على سائر المخلوقات فالحق هو العلى بالاضافة على ما تفاضل
 عليه محمد عليه السلام (فعلوا الاضافة) وجود في العين الواحدة) وهي ذات
 الحق (من حيث الوجوه الكثيرة) وهذا باعتبار الغيرية فكان الموجودات عينه
 من وجه وغيره من وجه واليه اشار بقوله (لذلك) اى لاجل هذين الاعتبارين
 (تقول فيه) اى فى حق الحق (هو) اى الحق عين جميع الموجودات من حيث
 الوجود (لا هو) اى ليس الحق عين الموجودات من حيث الوجوه الكثيرة
 وكذلك (انت) اى الموجودات عين الحق من حيث الاحدية الذاتية (لانت)
 اى الموجودات ليس عين الحق من حيث التعينات الخلقية وقد اورد على هذا
 المعنى نقلاً عن كبار الاولياء فقال (قال الخراز رحمه الله وهو وجه من وجوه الحق
 ولسان من السنة) اى وجوده وجه من وجوه وجود الحق ولسانه وجه
 من وجوه سنته الحق (ينطق) اى يخبر بلسان الحق (عن نفسه) اى عن مرتبته
 ومقامه فى رتبة العلم بالله (بان الله لا يعرف الا بجمع بين الاضداد فى الحكم عليه)
 اى على الله (بها) اى بالاضداد ثم بعد ذلك حكم عليه بالاضداد فقال (هو
 الاول والاخر والظاهر والباطن) وهذا حكم عليه بالاضداد واما جمع
 فقد اشار اليه بقوله (فهو عين مظهر وهو عين مابطن فى حال ظهوره)
 فقد جمع الظاهر والباطن من جهة واحدة وهي حال الظهور (ومائمه) اى
 وما فى العالم (من يراه غيره) اى من رى الحق غير نفسه اذ كل من يراه فهو عين
 نفسه (ومائمه من يبطن) الحق (عنه فهو ظاهر لنفسه باطن عنه وهو المسمى
 ابو سعيد الخراز) من هذا الوجه (وغير ذلك من اسماء المحدثات) اذ المسمى
 باسماء المحدثات حينئذ عين الحق كما ان الصور المختلفة الحادثة فى المرايا بابى اسماء
 سميتها لا يسمى بها الا صاحب هذه الصور لان ما يسمى بهذه الاسماء عين صاحب
 هذه الصور فذات الخراز اسم الله تعالى ودائله فهو المسمى والمدلل ابو سعيد
 الخراز والاسم اى اللفظ الدال على الخراز دال على ما دل عليه الخراز عند العارف
 بالله وباسمائه وهذا لسان الوحدة عبر الخراز عند انكشافها بهذه العبارات

وبعد قول الحراز شرع في بيان الاضداد واحكامها بقوله (فيقول الباطن
 لا اذا قال الظاهر انا ويقول الظاهر لا اذا قال الباطن انا) يعنى اذا قال الواحد
 المتكلم وهو الله تعالى هو الظاهر قال ذلك المتكلم لامن جهة بطونه واذا
 قال ذلك المتكلم هو الباطن قال هو لامن جهة ظهوره فقد حكم المتكلم على
 نفسه بالاضداد بالجمع بينهما بقوله هو الاول والاخر والظاهر والباطن
 وهو بكل شئ عليم (وهذا الحكم في كل ضدو) الحال ان (المتكلم) بهذا
 الكلام (واحد وهو) اى المتكلم (عين السامع) اذ لا غير في هذه الجمعية
 فالسامع والمتكلم واحد واورد على اثبات هذا المعنى قول الرسول عليه السلام
 ليسهل فهمه على الطالين بقوله (يقول النبي عم وما حدثت به انفسها) الحديث
 قل (ان الله مجاوز عن امتي ما حدثت انفسها مالم يتكلم او يعمل فهمي) اى النفس
 (المحدثه) اى تتكلم وتخير (السامعة حديثها) اى كلامها (العالمة بما حدثت به
 نفسها و) الحال ان (العين واحدة وان اختلفت الاحكام) عليه (ولا سبيل
 الى جهل مثل هذا فانه) اى الشأن (يعلمه كل انسان من نفسه) بسبب
 مراجعته الى وجدانه فاذا ثبت هذا الحكم فى الانسان (وهو) والحال
 ان الانسان (صورة الحق) ثبت فى الحق وهو استدلال من الاثر الى المؤثر
 ولزيادة تفصيل هذا المعنى وايضاحه اورد العدد فقال (فاختلطت الامور)
 بعضها مع بعض (وظهرت الاعداد بالواحد) اى بوجود الواحد (فى المراتب
 المعلومة فاوجد الواحد العدد) وهو ينظر لايجاد الحق العالم (وفصل العدد
 الواحد) وهو نظير لتفصيل العالم الحق واحكامه واسماؤه اذ الواحد اوجد
 بتكرره العدد والعدد يفصل الواحد فى المراتب المعلومة مثل الاثنين والثلاثة
 فكانت مراتب العدد كله مراتب الواحد يظهر فيها بتكرره فهو عين واحدة
 يختلف عليها الاحكام بحسب المراتب فان صورة الثلاثة مثلا واحدة ومادته
 وهى تكرر الواحد والكثرة معدومة فى الخارج فلا موجود فى الخارج الا عين
 واحدة (وما ظهر حكم العدد) وهو تفصيل الواحد (الا بالمعدود) لانه

عرض غير قائم بنفسه يقتضى محلاً يقوم به وهو الجوهر (والمعدود منه عدم)
 اى معدوم فى الحس (ومنه موجود) فيه (فقد يعدم الشئ من حيث الحس
 وهو موجود من حيث العقل) فلا يقتضى العدد اظهر حكمه الا المعدود
 سواء كان موجوداً فى الحس او فى العقل فالاعيان وهى الصورة العلية
 بمنزلة العدد فما ظهر حكمها الا بالموجودات الخارجية او بالموجودات التى
 لا وجود لها فى الخارج (فلا بد من عدد) يفصل الواحد فى المراتب المعلومة
 (ومعدود) يظهر حكم العدد (ولا بد من واحد ينسب) اى يوجد
 (ذلك) العدد (فينشأ) اى يوجد ذلك الواحد تفصيلاً (بسيه) اى بسبب
 ذلك العدد فظهر به كيفية ايجاد الحق الاشياء فاذا كان الواحد وجد العدد يفصله
 ففيه اعتباران (فان كان كل مرتبة) اى فان اعتبرنا ان كل واحد (من)
 مرتبة (العدد حقيقة واحدة) متميزة عن الاخرى (كالسعة والعشرة مثلاً الى
 ادنى والى اكثر الى غير نهاية ماهى مجموع) اى ليس هذه المراتب بمجرد جمع
 الآحاد فقط بل ينضم اليها ما به الامتياز (ولا ينفك عنها) اى عن هذه المراتب
 (اسم جمع الآحاد) اذ هو ما به الاتحاد (فان الاثنين حقيقة واحدة والثلاثة
 حقيقة واحدة بالغاً ما بالغت هذه المراتب) لا ينفك عنها جمع الآحاد مع
 امتياز كل واحدة منها عن الاخرى فهذا نظير اعتبار الحق مع الخلق وجزاء
 الشرط محذوف لدلالة قوله ماهى مجموع فهمى حقائق مختلفة (وان كانت) اى
 وان اعتبرنا انها (حقيقة واحدة) مع قطع النظر عن ما به الامتياز (فما) اى
 الذى هو (عين واحدة منهن عين مابقي) وهذا نظير اعتبار الحق بلا خلق
 فكان الاثنين عين الواحد والثلاثة عين الاثنين فكل المراتب عين الواحد
 وعين الاخرى وليس هذا الاعتبار اعتباراً محضاً بل هو مطابق بما هو الامر
 عليه وعلى كلا التقديرين (فالجمع يأخذها) اى يأخذ عيناً واحدة كالواحد
 (فيقول بها) اى يتكلم بتلك العين الواحدة فالء لاصلة (منها) اى ابتداء
 تكلمه من هذه العين الواحدة (ويحكم) الجمع (بها) اى بهذه العين الواحدة
 (عابها) اى على هذه العين الواحدة فاذا كان المأخوذ عيناً واحدة والقول بها

ومنها والحكم بها عليها فلا شيء في كل مرتبة خارجاً عنها فكانت العين الواحدة موضوعة ومحمولة في كل مرتبة فال موضوع عين المحمول والمحمول عين الموضوع فما كان محكوماً عليه بالاثنتين والثلاثة والاربعة الى غير النهاية الا عيناً واحدة فهي المسمى باسماء المحدثات بحسب المراتب وهو قول الخراز فالعين الواحدة تسمى واحدة في مرتبة واثنين في مرتبة وثلاثة في مرتبة واربعة في مرتبة وهكذا في كل مرتبة فما تجرى هذه الاحكام المختلفة الاعلى عين واحدة (قد ظهر في هذا القول) اى في قوله فالجمع يأخذها (عشرون مرتبة) مفردة وهي مرتبة الواحد ومرتبة الاثنين الى العشرة وعشرون وثلثون واربعون وخمسون وستون وسبعون وثمانون وتسعون ومائة والف (فقد دخلها التركيب) اى دخل فيما بينهما التركيب نحو واحد عشر واثنى وغير ذلك فعلى كلا التقديرين (فانتفك) اى ما تزال (تثبت عين ما) اى عين الذى (هو منى عندك لذاته) فانك اذا قلت واحداً فقد اثبت الواحد واذا قلت اثنين فقد اثبت الاثنين ونفيت الواحد واذا قلت ثلثة فقد اثبت ثلثة ونفيت الواحد والاثنين مع ان الاثنين والثلثة لا يمكن بدون الواحد فثبت ما نفيته في كل المراتب (ومن عرف ما قررناه في الاعداد وان نفيها عين ثباتها علم ان الحق المنزه هو الخلق المشبه) من وجه وكذا الخلق المشبه هو الحق المنزه من وجه (وان كان تميز الخلق من الخالق) من وجه وهو وجوب الخالق وامكان المخلوق (فالامر الخالق المخلوق) من وجه (والامر المخلوق الخالق) من وجه فمنهم من نظر الى الخلق ولا يرى الخالق ومنهم من يرى الخالق ولا يرى المخلوق ومنهم من جمع بينهما في كل مقام ومرتبة وهو اكل الناس والمرشد الاكل فقد فاز الحقيقة في رتبة العلم بالله التى ليس للمخلوق فوقها مرتبة وعلم ايضاً ان كون الحق عين المخلوق في امور كلية كالوجود والعلم والحياة وغير ذلك وغيريته امتياز به امر مختص كالوجوب والامكان وهذا بعينه هو مذهب اهل السنة لا لهم ما قالوا ان الحق مطلقاً عين المخلوق حتى يخالف الشرع (كل ذلك) الامر المخلوق يحصل (من عين واحدة) لا من

عين واحدة (بل) في نفس الامر (هو) اى كل ذلك من حيث هويته واحدية ذاته (العين الواحدة) اى عين الحقيقة الواحدة (وهو) اى العين من حيث اسمائه وصفاته (العيون الكثيرة) اى الحقائق المختلفة فما فى الكون الا الحق ويجوز ان يكون معناه وهو اى الامر المخاوق من حيث اختلاف الصورة عليه العيون الكثيرة لكن الاول انسب الى المقام لان المراد بقوله لابل اضراب عن الكلام الذى يشعر المغايرة ولا يكون الاضراب الا باثبات ان ليس فى الوجود الا الحق وهذا المعنى ثابت فى الاول دون الثانى (فانظر ماذا ترى) اشارة الى اهتمامه فى بيان الحق وحث لطالب الحق على طلبه (قال) ولد ابراهيم عم (يا ابت افعل ما تؤمر) وفيه اشارة الى ان الواجب على المرشد مافعل بالمريد الا بامر الحق وان الواجب على المريد مافعل الا بامر المرشد (والولد عين ابيه) كما سبق وجهه (فما راى) الوالد (يذبح سوى نفسه وفداء بذبح عظيم فظهر بصورة كبش) فى عالم الحس (من ظهر) فى عالم الرؤيا (بصورة انسان) وهو ولد ابراهيم (فظهر بصورة ولد لابل بحكم ولد من هو عين الوالد) فالامر واحد ظهر بصورة الكبش والولد والوالد فهو عين ما ظهر فكان كل واحد من المظاهر عين الاخر بهذا الاعتبار (وخلق منها زوجها) فاذا خالق منها (فانكح) آدم (سوى نفسه) فتا صاحبة والولد والامر واحد فى العدد) ولا شئ فى العدد غير الواحد فاذا كان اصل الامور واحدا (فمن الطبيعة ومن الظاهر منها) استفهامى اى اخبرونى اى شئ هما اى وما ادر كنتم اى شئ هما (وما رأيناها نقصت بما ظهر عنها ولا زادت بعدم ما ظهر) الطبيعة هى القوة السارية فى الاجسام كلها واشار الى ان الامر الواحد فى العدد هو الطبيعة ثم بين بعد الاستفهام حالهما ونقل كلامه من الجمع الى الفرق بقوله (وما) استفهام (الذى ظهر غيرها وما هى عين ما ظهر) اى ما ظهر من الطبيعة غير الطبيعة وكذلك الطبيعة غير ما ظهر منها (لاختلاف الصور بالحكم عليها) اى على الطبيعة فى قولنا (فهذا) اى هذا الشئ او هذا المزاج (بارد يابس وهذا) المزاج (حار يابس فجمع) بينهما

(بالبس) أي بسببه (وابان) أي ظهر الجامع (بغير ذلك) وهو البرودة والحرارة فظهر من الطبيعة بعد الجمع البرودة والحرارة اللتين لم تكونا قبل الجمع فاختلفت الصور بالحكم عليهما فكان ما ظهر منها غيرها وهي غير ما ظهر (والجامع) بين البارد واليابس والحر واليابس (الطبيعة) فكانت الطبيعة سارية في الموجودات ظاهرة بالصور المختلفة (لابل العين) الواحدة التي ظهرت بصور الموجودات كلها هي عين (الطبيعة) فعالم الطبيعة صور (والطبيعة) ملكوت تلك الصور (في مرآة واحدة) وهي الذات الإلهية وهذا إذا اعتبر أن الوجود للمخلوق والحق مرآة له وحينئذ الطبيعة غير العين الواحدة (لابل) عالم الطبيعة (صورة واحدة) وهي الذات الإلهية التي تسمى عين واحدة (في مرآة مختلفة) وبهذا الاعتبار كانت الطبيعة عين العين الواحدة (فإنه) أي ليس في هذه المسئلة (الاحيرة لتفرق النظر) لانه بالنظر إلى صور في مرآة واحدة يظهر الخلق ويختفي الحق وبالنظر إلى صورة واحدة في مرآة مختلفة يظهر الحق ويختفي الخلق وهذا معنى تفرق النظر (ومن عرف ما قلناه) من أن الحق المنزه هو الخلق المشبه (لم يجر) لعدم تفرق النظر فيه أو ما قلناه من أن العين الواحدة ظهرت بالصور المختلفة في المرآة المختلفة فلا تفرق النظر يحصل من تفرق الطريق وما بينه طريق واحد حق لا تفرق فيه (وان كان في مزيد علم) أي وان كان العارف ما قلناه يعلم الحق من وجوه كثيرة فان ما ذكره من التعريف الآلهي يرفع حيرة العارف في عرفان كل وجه اذ لا ينفك العلم منه اذا علم ولو كان في مزيد علم فلم يجر لخلوصه عن تفرق النظر بسبب هذا العلم فاذا كان الحق حقيقة واحدة يظهر بصور مختلفة (فليس) ذلك الظهور المختلفة العين الواحدة (الامن حكم المحل) لامن جهتها (والمحل) وهو الموجودات واحوالها (عين العين الثابتة فيها) أي فبسبب العين الواحدة (يتنوع الحق في المجلي) وهو عين العين الثابتة فاذا كان الحق يتنوع في المجلي (فتنوع الاحكام عليه فيقبل) الحق (كل حكم وما يحكم عليه العين ما مجلي فيه)

الحق وهو العين الثابتة (ومائه الا هذا) اى وليس فى وسع المخلوق فى العلم بالله الا ما قاله فلا مرتبة فوقه * فلما فرغ عن بيان الحق واحكامه شرع فى تلخيصه بالايات فقال (* شعر * فالحق) الفاء نتيجة ما ذكر (خلق بهذا الوجه) وهو كونه متوفا باحكام الموجودات (فاعتبروا *) وفيه اشارة الى ان هذا الوجه معتبر عنده وجليل القدر وعظيم الشأن والا لما امر واوصى بالاعتبار (وليس خلقا بذاك الوجه فادكروا) وهذا الوجه هو كون الحق سرآة الموجودات والحق محتفى منزله عن احكام الخلقية (من يدرك) اى من يعلم (ماقلت) عن بيان الحق (لم نخذل بصيرته *) وهى بصر القلب (وليس يدركه) اى ماقلته (الا من له بصر *) الذى لا يحجز فى مشاهدته الحق فى ظهوراته (جمع) بين الحق والخلق وقلت الحق عين الخلق (وفرق) بينهما فقات الحق ليس بخلق (فان العين واحدة * وهى الكثيرة) فيقبل الجمع والفرق (لاتبقي) وانت فى الجمع بعد الجمع بل فرقه (ولا تذرك) اى لا تترك الجمع فى التفريق بل اجمع فى عين التفريق وفرق فى عين الجمع فان من فرق فلم يجمع فى عين تفريقه وجمع ولم يفرق فى عين جمعه فقد تفرق نظره فثامه الاخيرة وهذا هو خلاصة ما ذكره تفصيلا رجع الى ما كان بصدده فقال (فالعلى لنفسه هو الذى يكون له الكمال الذى يستغرق به) اى بسبب ذلك (جميع الامور الوجودية) كالموجودات الخارجية (والنسب العدمية) كالامور التى لا وجود لها فى الخارج وهى الامور الكلية الشاملة بجميع الموجودات كالوجود والحياة (بحيث لا يمكن ان يفوته) اى ان يفوت صاحب الكمال (نعت منها) اى من الامور الوجودية والنسب العدمية (وسواء كانت) النعت (محمودة عرفاً وعقلاً وشرعاً او مذمومة عرفاً وعقلاً وشرعاً) كلها قائم به وموجود بايجاده (وليس ذلك) الكمال الاستغراقى (الالمسمى الله خاصة) وهو الاسم الاعظم الاعلى على جميع الاسماء (واما غير مسمى الله خاصة مما هو محلى له) اى لمسمى الله (او صورة فيه) اى او كان غير مسمى الله صفة ظهرت فى مسمى الله هذا ناظر الى ان صفات الله

ليست عين ذاته من وجه (فان كان مجلي له) اى وان كان ذلك الغير مظهر
المسمى الله (فيقع التفاضل لابد من ذلك) العلو (بين مجلي ومجلى) بقدر
نصيبه من الاحاطة (وان كان صورة فيه قتل الصورة) اى تلك الصفة
القائمة بذات مسمى الله (عين الكمال الذاتى) اى عين صاحب الكمال
الذى لمسمى الله (لانها) اى لان هذه الصفة (عين ماظهرت) هذه
الصفة (فيه) وهو مسمى الله فكان لها العلو الذاتى لان اتحاد الصفة مع الذات
فاذا كانت تلك الصفة عين مسمى الله خاصة (فالذى لمسمى الله) من العلو الذاتى
(هو الذى لتلك الصورة) التى هى عين مسمى الله (فعلاوه الذى لمسمى الله
هو علوه الذى لتلك الصورة ولا يقال هى هو ولاهى غيره) اى
لا يقول اهل النظر هى هو ولاهى غيره واما اهل الله فقد قالوا هى
هو وهى غيره من جهتين (وقد اشار ابو القاسم بن قسى) بفتح القاف وهو
من كبار الاولياء (فى خلعه) وهو الكتاب المسمى بخلع النعيلين (الى هذا) اى
كون الصفة والاسم عين الذات من وجه وغيره من وجه (بقوله ان كل اسم الهى)
كالتقادر والمريد وغير ذلك (يسمى بجميع الاسماء الالهية) كما ان مسمى الله يسمى
بجميع الاسماء (وينعت بها) كما ينعت مسمى الله بها (وذلك هناك) اى وقال
فى بيان هذا الكلام فى ذلك مقام (ان كل اسم يدل على الذات وعلى المعنى الذى
سبق له) اى وضع ذلك الاسم لهذا المعنى (ويطلبه) اى يطلب ذلك الاسم
هذا المعنى الموضوع له الاسم (فمن حيث دلالة على الذات له جميع الاسماء ومن
حيث دلالة على المعنى الذى يتفرد به يتميز عن غيره كالرب والخالق والمصور
الى غير ذلك فالاسم عين المسمى من حيث الذات والاسم غير المسمى من حيث
ما يختص به من المعنى الذى سبق له) فلم منه ان الصفات عين الاسماء (فاذا
فهمت ان العلى ما ذكرناه) وهو قوله فالعلى لنفسه الخ (علمت انه) اى ان علو
مسمى الله (ليس علو المكان ولا علو المكانة) اى ليس سببا لعلو المكان والمكانة
وان وجدانيته بل سبب علوه ذاته فعلاوه بالمكان والمكانة عين علوه الذاتى اذها

من جملة الكمالات التي استغرق الذات بها فالعلو الذاتي هو مسمى الله خاصة (فان علو المكانة) اى العلو الذى المكانة سبب له فى الدنيا (يختص) بما فى عالم الشهادة من جنس الانسان فلا ينافى قوله علو المكان ما حمل وعلو المكانة بالعلم يدل عليه قوله (بولاة الامر كالسلطان والحكام والوزراء والقضاة وكل ذى منصب سواء كانت فيه اهلية ذلك المنصب) كالعداة والعقل والعلم (اولم يكن والعلو بالصفات ليس كذلك) وهو علو لمسمى الله خاصة وعلو بعض محاليه وهم العلماء بالله فان علوهم بالصفات العلية الباقية ازلاً وابدأً (فانه قد يكون اعلم الناس يتحكم فيه من له منصب التحكم وان كان اجهل الناس فهذا على الملكة بحكم التبعية ما هو على نفسه) واما العالم فهو على نفسه ولذلك لا يزال عن رفعة العلم (فاذا عزل) ذلك الجاهل (زالت رفعة والعالم ليس كذلك)

فصل فى حكمة مهيبة فى كلمة ابراهيمية

الهيمان هو افراط الحب الذاتى السارى فى جميع الموجودات وكان هذا غالباً فى روح ابراهيم عليه السلام لذلك طاب الحق فى المظاهر النورية وانشأ الى شدة سرى ان المحبة الالهية فى وجوده عليه السلام وبين معنى الهيمان بقوله (انما سمي الخليل خليلاً لتخلله) اى لتخلل الخايسل (وحصره) عطف تفسيره (جميع ما اتصفت به الذات الالهية) كما ان الذات الالهية يحيط ويحصر جميع اسمائه وصفاته كذلك الخليل ع م يحصر جميع الاسماء الالهية لتجلى الحق له جميع اسمائه وصفاته واستشهد عليه (بقول الشاعر وتخللت مسلك الروح منى) اى سرى انت فى وجودى وذاتى كسرى ان الروح الحىوانى فى جميع اجزاء البدن (وبه) وبهذا التخلل (سمي الخليل خليلاً كما يتخلل اللون المتلون) بكسر الواو (فيكون العرض بحيث جوهره) اى فى مكان جوهره بسبب سرى ان العرض فى جميع اجزاء جوهره بحيث لا امتياز بينهما فى الحسى (ما هو) اى ليس ذلك التخلل (كالمكان والممكن) فيه فانه لا يتخلل فيه حساً وعقلاً هذا ان كان ابراهيم عليه السلام محبوباً والحق محباً له فكان الهيمان وهو من زيادة

المحبة الالهية تتعلق بإبراهيم عم فكان تخلل إبراهيم عليه السلام جميع صفات الحق بمنزلة تخلل المحبوب الى جميع اجزاء المحب واما ان كان إبراهيم محباً والحق محبوباً له وقد اشار اليه بقوله (او لتخلل الحق وجود صورة إبراهيم عم) ولما بين ثبوت معنى التخلل من الطرفين لغة شرع في اثباته فيهما بالدليل العقلي فقال (و كل حكم) على الله من صفات المحدثات وعلى العبد من صفات الحق (يصح من ذلك) التخلل ولو لا التخلل ما صح هذا الحكم (فان لكل حكم موطناً) خاصاً به (يظهر به) ذلك الحكم به اى بسببه اوفيه (لا يتعداه) اى لا يظهر ذلك الحكم بغير ذلك الموطن ولا يظهر في ذلك الموطن غير ذلك الحكم لا اختصاصها من الطرفين ولو لا تخلل المحكوم عليه ذلك الموطن لم يظهر ذلك الحكم ابداً مع انه قد شاهدنا ظهور الاحكام واليه اشار بقوله (الا ترى الحق يظهر بصفات المحدثات واخبر بذلك عن نفسه وبصفات النقص وبصفات الذم) ولولم يتخلل الحق وجود صورة المحدثات لم يظهر منه الحكم على نفسه بصفات المحدثات (الا ترى المخلوق يظهر بصفات الحق من اولها الى آخرها) الا الوجوب الذاتى (وكما) اى كل صفات الحق (حق له) اى ثابت للمخلوق وينعت المخلوق بها ولو لا تخال العبد الحق لما صح هذا الحكم (كما هي) ضمير الشأن يفسره قوله (صفات المحدثات حق) اى ثابت (للحق) اعلم ان التخال عبارة عن السريان ومعنى سريان الحق فى العبد وجوده اثر ذاته وصفاته فى وجود العبد مع كون الحق منزهاً بجميع صفاته عن هذا الكون لان الاتحاد من كل الوجوه باطل عندهم فلما نزل الحق نفسه منزلة العبد فاثبت لنفسه ماهو من خواص عبده فقال مرضت وجعت علمنا ان المريض والجائع ليس صورة العبد بل الروح المتصف بصفات الله تعالى الظاهر فى صورة العبد بالهيكل المحسوس الشاهد فما اثبت صفات المحدثات فى الحقيقة لنفسه بل اثبت لاثر نفسه تنبيهاً على انه واجب التعظيم فانه ظل الله تعالى فالله تعالى عظم ظله كما عظم نفسه فما قال الا تعظيماً للعباد فمن اعاد فقد اعاد الحق فمن اشبهه فقد اشبع الحق على طريق من اكرم علماً فقد اكرمنى وهذا مخصوص

بالإنسان دون غيره لأن كمال ظهور الحق فيه لا في غيره كذلك لا يثبت لنفسه صفات سائر المحدثات ومعنى سريان العبد في الحق إحاطته بجميع ما اتصفت به ذات الحق بحسب استعداده وقد صرح بهذا المعنى بقوله وحصره بعد قوله لتخلله فانظر بنظر الانصاف كيف عادت مسائل الفن بتوجهنا الى سيرتها الاولى سيرة الشريعة وسجيى تحقيقه ويدل على ثبوت صفات المحدثات للحق قوله تعالى (الحمد لله فرجعت اليه عواقب الساء من كل حامد ومحمود) لا اختصاص الحمد لنفسه (واليه يرجع الامر كله) فاذا كان رجوع الامر اليه كله (فم) الامر (ماذم وحمد) على بناء المجهول (ومائمه) اى وما فى العالم (الا محمود او مذموم) يعنى الامر اما محمود او مذموم وكل منهما يرجع اليه تعالى من حيث الوجود اما الحمد فظاهر لانه مستحق بالذات ان يحمد واما المذموم فمن حيث ملكوته ونسبته الى الله محمود ومن حيث صورته وشيئة مذموم فمافى العالم مذموم من هذا الوجه فثبت للحق الاملكوت صفات المحدثات لاصورتها الحسية والمراد بالملكوت هى الصفات التى تكون منشأ لخلق صفات المحدثات فملكوت المرض والجوع محمود ومطهر وثابت للحق ومن هذا الوجه كمال من الكمالات الالهية ومن صورة حدوثه وكثافته نقص لا يمكن ان يكون صفة الله تعالى وكان الحق محمودا بملكوت الذم فلا يلزم من ثبوت ملكوت الذم له ثبوته له كما لا يلزم من حدوث تعلق العلم بملكوت كل شىء حادث من حيث تعلقه الى ذلك الشىء ومن حيث نسبته وازافته الى الله قديم اذ هو اسم من اسماء الله وصفة من صفاته فالمراد بقوله صفات المحدثات حق للحق ملكوت الصفات لانفس الصفات لكن ورد النص على الظاهر اخرج كلامه على طريق النص فظهور الحق بصفات المحدثات بناء على ان الممكنات ثابتة على عدمها ما شئت رائحة من الوجود فما وجودها الا اضافة وجود الحق اليها فظهرت بهذه الاضافة بصفات الحمودة او المذمومة واتصفت اضافة الوجود بتلك الصفات المذمومة والذات مع صفاته منزّه عن هذا وهذا معنى قولهم صفات المحدثات حق للحق (اعلم انه ما تخلل

مطلب المرض والجوع محمود ومطهر وثابت للحق ومن صورة حدوثه وكثافته نقص مذموم

شئ شيئاً الا كان (ذلك المتخلل اسم فاعل (محمولا فيه) اى فى المتخلل
اسم مفعول (فالمتخلل اسم فاعل محجوب بالمتخلل والمتخلل اسم مفعول فاسم المفعول
هو الظاهر واسم الفاعل هو الباطن المستور وهو) اى الباطن (غذاء له)
اى للظاهر (كالماء يتخلل الصوفة فتربو به) اى بالماء (وتتسع) تلك
الصوفة (فان كان الحق هو الظاهر فالخلق مستور فيه فيكون الخلق جميع
اسماء الحق) قوله (سمعه وبصره وجميع نسبة وادراكاته) عطف بيان
لقوله جميع اسماء الحق هذا نتيجة قرب الفرائض فشاهد العبد فى ذلك
المقام فى مرآة وجوده الوجود الحق ويرى ان الحق يسمع به ويبصر به
وكان الاحكام كلها للحق لكن بسبب العبد وهذا اذا تجلى الله لعباده باسمه الباطن
وحينئذ كان العبد باطنا والحق ظاهراً له (واذا كان الخلق هو الظاهر فالخلق
مستور وباطن فيه) اى فى الخلق (فالخلق يكون سمع الخلق وبصره ويده ورجله
وجميع قواه) اى يرى العبد ان الحق قواه الظاهرة والباطنة فاخبر الحق
عن ذلك المقام على حسب مشاهدة العبد والا لم يكن الحق يدأحد ولا رجله
فى نفس الامر (كما ورد فى الخبر الصحيح) كنت سمعه وبصره هذا اذا تجلى الحق
العبد بالاسم الظاهر فيرى العبد وجوده فى مرآة الحق فشاهد ان الاحكام
كلها ثابتة لنفسه وان الحق سبب له لظهور الاحكام من العبد وهو نتيجة قرب
التوافق هذا ان اعتبرت الذات الالهية من حيث السبب والاضافات وهى
اعتبار الذات مع جميع الصفات (ثم ان الذات لو تعرت عن هذه النسب لم تكن
الآله) اى لم يظهر الوهية (وهذه النسب) اى الصفات الالهية التى تثبت
للحق كالحالق والرزاق وغير ذلك من الصفات الاضافية (احدثها اعياننا)
اى اظهرت اعياننا الخارجية هذه الصفات (فنحن جعلناه بالوهيتنا آله) اى
فنحن بعبوديتنا اظهرنا معبوديته كما اظهرنا باعياننا الخارجية الوهية وهى
اتصافه بجميع الصفات فاذا لم يكن ظهور الصفات الا بوجودنا (فلا يعرف)
الحق من حيث الصفات (حتى نعرف) فيتوقف معرفة الحق من حيث الصفات
الى معرفة وجودنا كما توقف ظهور الصفات الى وجودنا (قال عليه السلام

من عرف نفسه فقد عرف ربه (فقد ربط معرفة الرب الى معرفة النفس
 (وهو اعلم الخلق بالله) فدل ذلك على ان الامر كما قلناه فلا يعلم الحق من
 حيث انه آله من غير نظر الى العالم فلا تطلب انت معرفة الحق من غير نظر
 الى العالم لئلا تقع في الغلط (فان بعض الحكماء) وهو ابو علي ومن تابعه (واما
 حامد) وهو الامام الغزالي ومن تابعه (ادعوا انه) والضمير للشان (يعرف الله
 من غير نظر الى العالم وهذا غلط نعم تعرف ذات قديمة ازلية) لا كلام ولا نزاع
 فيه وانما كلامنا في انه (لا يعرف ايها آله حتى يعرف المألوه فهو) اي المألوه
 (الدليل عليه) اي على الآله فمن لم يعرف الدليل لم يعرف المدلول واما حامد
 نفي ذلك بقوله يعرف الله من غير نظر الى العالم واما معرفة ذات قديمة ازلية
 فتثبت عند الشيخ بدون النظر الى العالم (ثم بعد هذا) اي بعد معرفتك الحق
 بالعالم وهذا اول مرتبة في العلم بالله لانه استدلال من الاثر الى المؤثر ولا توقف له
 على الكشف لذلك قال (في ثاني حال يعطيك الكشف ان الحق نفسه كان عين
 الدليل على نفسه وعلى الوهيته) فان الاستدلال من الاثر الى المؤثر يوصل
 الى هذا الكشف على معنى انه استدللنا بوجودنا الخارجي الى اعياننا الثابتة
 لانه اثرها واستدللنا باعياننا على الوهيته وهي صفات الله واسماؤه واستدللنا
 باسماؤه وصفاته على ذاته تمت مرتبة الاستدلال ثم يعطيك الكشف ان اعياننا
 الثابتة عين الصفات وان الصفات عين الذات فكان الحق نفسه عين الدليل على
 نفسه وعلى الوهيته فاذا كان الحق عين الدليل على نفسه كان نفس الحق دليلا
 على نفسه وعلى الوهيته لا العالم بل العالم مرآة لفيضانه الوجود فيه بالتجلي
 الاسمائي كالمراة فان المرآة ليست دليلا على وجود الرائي بل الدليل
 هو الصورة الحاصلة فيها من الرائي التي هي عين الرائي فكان الرائي عين
 الدليل على نفسه (و) يعطيك (ان العالم ليس الا تجليه في صور اعيانهم الثابتة
 التي يستحيل وجودها) في الخارج (بدون) اي بدون ذلك التجلي (و) يعطيك
 الكشف (انه) اي الحق (يتنوع ويتصور) على البناء للفاعل (بحسب
 حقائق هذه الاعيان واحوالها وهذا) الكشف والذوق (بعد العلم به)

اي بعد العلم والحكم (منا انه آله لنا) ونحن تحت حكومته هذا نتيجة
قرب الفرائض ويسمى مقام الجمع وفي هذا المقام يكون الحق
ظاهراً والعبد مخفياً (ثم يأتي الكشف الآخر فيظهر صورنا فيه)
اي في الحق (فيظهر بعضنا لبعض في الحق) للمناسبة المقتضية للظهور
(فيعرف بعضنا بعضاً ويتميز بعضنا عن بعض) في الحق فظهر منه ان
البعض لا يظهر ولا يعرف ولا يتميز عن بعض وهذا الكشف اعلى من الاول فانه
قرب التوافل ويسمى مقام الفرق بعد الجمع وجمع الجمع (فمن ان يعرف ان في الحق
وقعت هذه المعرفة لنا بنا) بظهور صورنا فيه (ومنا من يجهل الحضرة التي وقعت
فيها هذه المعرفة بنا) فلا يحصل له هذه المعرفة لان في الحضرة فرع المعرفة بنفس
الحضرة ومن لم يعرف الحضرة لم تكن الحضرة مرآة ولم يظهر له الصور فيها
حتى حصل المعرفة (اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين) الحضرة * ثم بين جمع
المقامين الحاصلين عن الكشفين بقوله (وبالكشفين معا) يحصل لنا العلم
بان (ما يحكم) الحق (علينا الابنا) بسبب طلبنا ذلك الحكم منه لكن يظهر ذلك الحكم
فينا هذا ناظر الى الكشف الاول (لا) اي لا يحكم الحق يحكم من الاحكام
علينا بنا (بل نحن نحكم علينا بنا) اي بل الحاكم علينا بنا نحن (ولكن) ذلك الحكم
يظهر (فيه) اي مرآة الحق هذا ناظر الى الكشف الثاني فمن جمع بينهما بحيث
لا يحجب احدهما عن الآخر فهو الواصل الى درجة الكمال في رتب العلم بالله
(ولذلك) اي ولاجل ان كون الحكم علينا منا لامن الله وان الله ما فعل بنا الا ما نحن
نفعل بانفسنا (قال الله تعالى قل فله الحجة الباطنة يعني على المحجوبين) الذين لم ينكشف
لهم ما انكشف للعارفين في الدار الدنيا (اذا قالوا للحق لم فعلت بنا كذا وكذا مما
لا يوافق اغراضهم فيكشف) الحق (لهم عن ساق) اشارة الى قوله تعالى (يوم
يكشف عن ساق) وساق الامر اصله ونهايته (وهو) اي الكشف عن ساق
في الآخرة (الامر الذي كشفه العارفون هنا) وتحقق به (فيرون) المحجوبون
عند كشف الحق لهم عن ساق الامر (ان الحق ما فعل بهم الا ما) اي الذي
(ادعوه) في حال حجابهم (انه) اي الحق (فعله) اي فعل ما ادعوه وهو قولهم

لم فعلت بنا كذا وكذا (و) يرون (ان ذلك) الفعل الذي اسندوه للحق صدر
 (منهم) لا من الله (فانه) اى الحق (ما علمهم الا على ما هم عليه) وما فعلهم الا
 ما علمه منهم (فتدحض) اى تبطل (حجتهم وتبقى الحجة لله) تعالى (البالغة)
 على المحجوبين (فان قلت فافائدة قوله تعالى ولو شاء لهداكم اجمعين) يعنى
 اذا كان الحكم علينا منا لا من الله فامعنى تعلق المشية الى هداية الكل فى قوله
 تعالى ﴿ولو شاء لهدىكم اجمعين﴾ (قلنا) فى بيان فائدة هذا الكلام (ان لو حرف
 امتناع لامتناع) اى حرف موضوع لامتناع الشئ لامتناع غيره فامتناع
 هداية الكل انما كان لامتناع تعلق المشية اليها وانما امتنع تعلق المشية الى هداية
 الكل لان تعلق المشية تابع لتعلق العلم والم لا تابع للمعلوم فاعلم الله الاعلى ما هو
 الامر عليه (فما شاء الا ما هو الامر عليه) فلو كانت الاعيان الثابتة كلها طالبة
 من الله الهداية لشاء هداية الكل لهداهم كلهم فكانت هداية الكل ممتعة فى نفس
 الامر لانه لا امكان لها ولا تعلق للمشية بالمتع واما عند العقل فلا امتناع واليه
 اشار بقوله (ولكن عين الممكن) لامكانه (قابل للشئ وتقيضه فى حكم دليل
 العقل) فامكن عند العقل هداية عين كل ممكن لان العقل قاصر عن ادراك
 الشئ على ما هو عليه فجاز ان يكون الشئ الواحد ممتعاً فى نفسه وممكناً
 عند العقل (واى الحكمين المعقولين) من الهداية وعدمه (وقع ذلك) الحكم
 المعقول (هو الذى كان عليه الممكن فى حال ثبوته) فلا يمكن الهداية اى الايمان
 بالرسول فى استعداد كل احد فلا يشاء ايمانه ولو امكن ايمانه فى نفسه لشاء فحصل له
 الايمان* ولما حقق الآية على التفسير شرع تأويلها وتطبيقها بما ذكر من حاصل
 الكشفين بقوله (ومعنى لهدىكم ليعين لكم) اجمعين ما هو الامر عايه كما بين
 لبعضكم لاقتضاء استعداد ذلك البعض بيان الامر على ما هو عليه (وما) اى
 ليس (كل ممكن من العالم فتح الله عين بصيرته لا ادراك الا امر فى نفسه على ما هو)
 الامر (عليه) لان منهم يقتضى ذلك الفتح فتح الله له ومنهم من يقتضى عدم الفتح
 فلم يفتح الله له (فمنهم العالم) حقيقة الامر على ما هو عليه بفتح الله عين بصيرته

مطلب اعلم ان الله تعالى تابع للمعلوم

(و) منهم (الجاهل) حقيقة الامر على ما هو عليه بعدم فتح الله عين بصيرته فاذا لم يفتح عين بصيرة كل ممكن (فما شاء) هداية الكل (فما هديهم اجمعين ولا يشاء) اى ولا تعلق لمشيته هداية الكل فى الماضى والمستقبل (وكذلك) اى ولو شاء (ان يشاء) يعنى اذا تعلق المشية بهداية الكل فى الاستقبال بحرف ان (فهل يشاء هداية الكل ام لا) استفهام انكارى بل ما يشاء هداية الكل بعين مامر فى ولو شاء فى السؤال والجواب غايته ان لو شاء مالم يكن (وهذا) اى وان يشاء (مالا يكون فمشيته احدية التعلق) اى مشية الله تعالى واحدة متعلقة بالاشياء على حسب علمه (وهى) اى المشية (نسبة تابعة للعلم) لان مالم يعلم لا يمكن تعلق المشية به (والعلم نسبة تابعة للمعلوم والمعلوم انت) كناية عن جميع الاعدان (واحوالك فاقس للعلم اثر المعلوم) اى وليس لعلم الحق اثر للمعلوم حتى ينبع المعلوم لعلم الله تعالى فكان المعلوم تابعا لمشيته وليس كذلك (بل للمعلوم اثر) اى حكم (فى العلم فيعطيه) اى فيعطى المعلوم العالم (من نفسه) اى من نفس المعلوم (ما هو عليه فى عينه وانما ورد الخطاب الا لى بحسب ما تواطأ عليه المخاطبون و) بحسب (ما اعطاه النظر العقلى) لاشترك المخاطبين كلهم فى النظر العقلى (ما ورد الخطاب على) حسب (ما يعطيه الكشف) والالفات نصيب ارباب العقول من الخطاب الا لى لعدم وفاء استعدادهم بذلك (ولذلك) اى ولو ردد الخطاب على حسب ادراك ارباب العقول (كثر المؤمنون وقل العارفون اصحاب الكشف) لان اصحاب الكشف قليل من ارباب العقول فاذا ورد الخطاب على حسب ادراك العقلاء كثر المؤمنون وقل العارفون لعدم ورود الخطاب على ما يعطيه الكشف (وما) احد (منا الاله مقام معلوم) فى علم الله تعالى لا يتعداه فى العلم فعلم بعضنا بنظر العقل ولا يتعدى عن حكم العقل وعلم بعضنا بالكشف والاطلاع على سرّ القدر ولا يتعدى عن حكومة سرّ القدر (وهو) اى المقام المعلوم لك (ما كنت متصفا به فى نبوتك) فى علم الله (ظهرت) متصفا (به فى وجودك) الخارجى

(هذا) اى كون المقام بهذا المعنى (ان ثبت انك وجوداً فان ثبت ان الوجود
للحق لالك فالحكم لك بلا شك فى وجود الحق) اى فان كنت معدوماً باقياً
فى حال عدمك والظاهر الحق فى مرآة وجودك فانت تحكم على الله بما
فى عينك فى وجود الحق (وان ثبت انك الموجود) هذا هو القسم الاول
اورده لبيان احكامه (فالحكم لك بلا شك) اى ان كنت موجوداً فى مرآة
الحق فانت تحكم عليك بك فى وجودك (وان كان الحاكم) عليك فى ذلك المقام
(الحق فليس له الا افاضة الوجود عليك) اى فليس للحق من الحكم عليك الا افاضة
الوجود عليك فقط لا غير وما عدا ذلك كله لك عايتك (والحكم لك عايتك) على
كلا التقديرين غير افاضة الوجود وذلك ايضا من طلبك من الله ولو لا طلبك لما افاضة
فاذا كان رجوع الحكم منك اليك (فلا تحمد) عند ورود الحكم الملايم لطبعك
الاتفسك (ولا تذم) عند ورود الحكم الغير الملايم لطبعك (الاتفسك) فما
حمدك وذمك الاتفسك (وما يبقى للحق) من الحمد (الاحمد افاضة الوجود)
وبذلك تفرق الرب من العبد (لان ذلك له لالك) بل هو ايضا يحصل لك
من الله بطلب عينك فاذا كان الامر على ما قلناه (فانت غذاؤه) اى غذاء الحق
(بالاحكام) هذا ناظر الى ان الوجود للحق لكنه ظهر فى مرآة العبد (وهو)
اى الحق (غذاؤك بالوجود) هذا ناظر الى ان الوجود للحق لكنه ظهر فى مرآة
الحق فاذا كنت غذاؤه بالاحكام وهو غذاؤك بالوجود (فتعين عليه) من الاحكام
(ما تعين عليك) فى حال ثبوتك (فالامر منه اليك) بالوجود (ومنك اليه)
بالاحكام (غير انك تسمى مكلفاً وما كلفك) الحق (الا بما قلت له كلفنى بحالك
وبما انت عليه) اى وما كلفك الحق بحالك وما كلفك بما انت عليه الا بسبب
قولك له كلفنى بحالى وبما انا عليه فكان التكليف من وجهك من وجه فبحالك
يتعلق بكلفك وبما انت عليه معطوف على بحالك على ما ذهب اليه بعض
الشراح والاولى ان يتعلق بحالك بقوله كلفنى (ولا يسمى) الحق (مكلفاً اسم
مفعول) لعدم القول منه لك بكلفنى لانه موجود بذاته مفيض للوجود عايتك

لانه لايجب هذا القول الامن استفاض عن غير ذلك لا يسمى مكلفاً بل يسمى مكلفاً
اسم فاعل* ولما بين المقامين وهما ان يكون الحق ظاهراً والعبد باطناً وان يكون العبد
ظاهراً والعبد باطناً ادرج نتائج المذكورات مع المعاملات والمجازات بين الحق
والعبد في الايات تسهيلاً للطالبين فقال (*شعر* فيحمدني) على اظهار اياه اسماءه
وصفاته واحكامه لان احكامه تربى بي هذا ناظر الى ان العبد باطن
والحق ظاهر (واحمد*) على افاضة الوجود على لان وجودي وجميع احكامي
تربى به هذا ناظر الى ان العبد ظاهر والحق باطن وكذلك (ويعبدني) فاني
مرب لا احكامه فكان مربوني من حيث ظهور احكامه بي هذا ناظر الى ان
العبد باطن والحق ظاهر (واعبد*) فاني مربوب له من حيث الوجود والاحكام
هذا ناظر الى ان الحق باطن والعبد ظاهر وايس المراد بعبادة الحق عبادة
تكليف شرعي فانه محال على الله بل المراد بيان وجود معنى الربوبية والعبودية
من الطرفين فلا اساء الادب في المعنى بل في اللفظ فترك الادب لضيق العبارة
وهو من دأبهم والالزم ترك ماوجب عليه اظهاره في هذا المقام وهو معنى
من المعاني المعلومة عن الحديث الآلهي الذي لا يمكن التعبير عنه الا بهذه العبارة
بل استعمال هذه الالفاظ في هذه المعاني في حق الحق باذن الله تعالى ونظرهم
في الالفاظ الى معنى اللغة وما يناسبها فان بين الربوبية والعبودية مناسبة
في المعنى اللغوي وقد اشار اليه في الايات الاخرى ، العبد رب والرب عبد ،
هذا ان كان العبد باطناً والرب ظاهراً فجمع العبودية والربوبية . ياليت شعري
من المكلف ، من هذا الوجه وقد ينالك وجه التكليف (ففي حال) اي
في ظهور الحق وبطوني (اقر به*) اي بالحق (وفي الاعيان) اي في حال
ظهوري وبطونه عني (آجده* فيعرفني) في الاعيان (وانكره*) فيها لعدم
علمي به في الاعيان لظهور الاعيان في مرآة الحق فكان هو محتفياً بالاكوان
فكان قوله وانكره ناظر الى قوله آجده (واعرفه) في حال ظهوره وبطوني
(فاشهد*) اي اقر به في الحال لان المعرفة تقتضي الاقرار والشهادة كما ان
عدم المعرفة تقتضي الانكار (فاني بالغني) غني من جميع الوجوه (و) الحال

مطلب هربية بحسب فتاوى

(انا * اساعده) باظهار احكامه وكالاته على حسب استعدادى هذا ناظر الى ان العبد باطن والحق ظاهر (واسعه *) باظهار وجودى وكالاتى فيه هذا ناظر الى ان العبد ظاهر والحق باطن (لذالك) اى لاجل اسعادى اياه (الحق اوجدنى *) اى جعلنى موجوداً واثبت الوجود لى هذا ناظر الى ان العبد ظاهر والحق باطن (فاعلمه) بهذا الوجود نفس متكلم من الثلاثى (فاوجده *) اى اثبت انما هذا الوجود له كما اثبت هو لى هذا ناظر الى ان العبد باطن والحق ظاهر وهذا مجازات بين الرب والعبد (بذالك) اى بالذى قلت (جاء الحديث) الالهى (لنا) فهو قوله فخلقت الخالق لاعرف (وحق) على البناء للمفعول من التفعيل (فى) مشددة متكلم (مقصده) بمعنى المقصود والمطلوب وهو العبادة والمعرفة * ثم رجع الى بيان احكام الخليل عليه السلام التى لم يبين فقال (ولما كان للخليل عم هذه المرتبة التى بها سعى خليلاً) وهى التخلل بين الطرفين الحق والعبد (لذالك) اى لاجل ذالك المرتبة (سن الخليل القرى) اى الضيافة (و) لاجل هذه المرتبة له (جعله ابن مرة) بتشديد الراء المهملة وهو من كبار اهل الطريقة (مع ميكائيل لالرزاق) اى قال ابن مرة ميكائيل وابراهيم لالرزاق اى مؤكلان لها (وبالارزاق يكون تغذى المرزوقين فاذا تخلل الرزق ذات المرزوق بحيث لا يبقى فيه) اى فى اجزاء المرزوق (شئ الا تخلله) اى تخلل الرزق ذالك (فان الغذاء يسرى فى جميع اجزاء المتغذى كلها) فوجب للخليل بهذه المرتبة ان يسرى الحق (وما هنالك) اى وليس فى الحق (اجزاء) اذا لاجزاء محال عليه بل فيه اسماء وصفات (فلا بد ان يتخلل جميع المقامات الالهية المعبر عنها) كلها (بالاسماء فتظهر بها) اى بالاسماء (ذاته جل وعلا) قوله فاذا لا شرط وجوابه فلا بد فاذا كان الامر ما قلناه (شعر فتمن له) كما ثبت اداتنا فى اظهار احكامه وكالاته هذا ناظر الى ان المتخلل اسم فاعل هو العبد والمتخلل اسم مفعول هو الحق فكان العبد غذاء الحق (ونحن لنا) لاطهار وجودنا واحكامنا فى الحق هذا ناظر الى ان المتخلل اسم فاعل وهو الحق والمتخلل اسم مفعول هو العبد فكان

الحق غداء للعبد (وليس له سوى كوني*) اي ليس للحق حكم سوى فيض الوجود
على كونا لنا هذا ناظر الى تحال الحق وجود العبد فكان الحق غداء للعبد
(فحن له) هذا ناظر الى تحال العبد وجود الحق فكان العبد غداء للحق (كنحن
بناء) والباء في بنا بمعنى اللام هذا ناظر الى تحال الحق وجود العبد فكان الحق غداء
للعبد فعناء كما ان الوجود في مقام نحن له الحق لانا وهو مقام كون العبد
باطنا والحق ظاهراً كذلك في مقام نحن لنا وهو مقام كون الحق باطناً والعبد
ظاهراً والوجود للحق لانا وبهذا المعنى صرح بقوله وليس له سوى كوني
فأثبت ان الوجود له في هذا المقام ايضاً فاذا ثبت في حضا نحن له ونحن لنا
(فلى وجهان هو) فن هذا الوجه كنا نحن له ومن هذا الوجه لاتعين لنا
لان التعين تابع لا وجود والوجود للحق لانا (وانا) فن هذا الوجه كنا نحن
لنا فكان الحق عيننا بافاضة الوجود عاينا فحن لنا لكونه نحن لنا واما انية
وهي به لابنا فصار تعيننا بسبب الحق (وليس له انا بانا*) يعني ليس نعين
الحق بسببنا لان التعين لما كان تابعا لا وجود وكان وجوده تعالى لذاته
وعين ذاته كان بعينه لذاته فاكن المجازاة في هذا الوجه فلا يتعين بتعيننا
(واكسر في) بتشديد الباء (مظهره*) وفي قوله في دون قوله انا اشارة
الى ان المظهر للحق في الحقيقة ليس الهيكل المحسوس الصوري بل المظهر
هو مدبر هذا الهيكل وملكوته (فحن له كمل انا) اي كالظروف وقد
اشار الى عدم الحلول وكل الامتياز عنا بقوله واكن في مظهره فحن له
كمل انا (والله يقول الحق وهو يهدي السبيل)

فصل حكمة حقية في كلمة اسحاقية

(فداء بنى) استفهام للتعجب حذف همزته لاعلم بها (ذبج) بفتح الذال مصدر
(ذبج) بالكسر ما يذبج من الحيوانات (لقربان* واين نواج الكباش) اي
واين صوت النعم وحركته (من نوس انسان) اي من صوت الانسان
وحركته حين يذبج (وعظمه الله العظيم) اي والحال ان الله عظم دلات

الكبش بقوله وقديناه بذبح عظيم (عناية به) أي بالذبح تعظيماً به بجعله فداء
عن النبي العظيم القدر عند الله (أوبنا) أي تعظيماً للشان بديناعم بمجعل الذبح
العظيم الشان عند الله فداء عنه (لم ادر) هذا التعظيم (من أي ميزان)
أي من أي قسم من قسمي التعظيم (ولاشك ان البدن) بضم الباء وسكون
الدال جمع بدنة (اعظم قيمة*) من الكبش (و) الحال (قد نزلت) أي
انحطت (عن ذبح كبش لقربان^١) أي لم تكن البدنة فداء عن نبي كريم مع انها
اعظم قيمة من الكبش (فيألت شعري كيف ناب بذاته* منحيص كبش)
تصغيرين (عن خايقة رحمان^٢) يعني لا ينوب بذاته عن خايقة رحمان بل
لمعنى زائد على ذاته الجليل القدر عند الله الذي كان في خايقة رحمان فيه كان
وهو اسحق عليه السلام واكثر المفسرين ذهبوا الى ان مارآه ابراهيم
اسماعيل عليهما السلام وبعضهم ذهب الى انه اسحق عم والشيخ اختار هذا
المذهب لتطابق كشفه مذهب البعض والمراد بانبان التصغير أن يعلم ان
العظمة ليست بالظر الى الصورة ولا بالظر الى القيمة بل المراد العظمة
عند الله وهو الوفاء بالعهد السابق ويجوز أن يكون المراد من خايقة رحمان
ابراهيم عليه السلام او كليهما لان الفداء عن الولد فداء عن الوالد (الم تدر)
استفهام تقرير خطاب (ان الامر فيه) أي في الفداء (مرتب^٣) متناسب
في الوصف وان لم يكن له مناسبة في الذات والصورة لكن الاعتبار بالمعنى
وقد اعتبره الله تعالى بقوله بذبح عظيم فلاناب بذاته بل مع الوصف الشريف
والكبش اعظم اتقياداً وتسليماً للذابح من غيره بل هذا الوصف اصل
في الكبش وفدى الشريف عن الشريف (وفاء) أي اطاعة وتسليم
لامر الله (لارباح) بكسر الهمزة أي لتجارة رابحة فكانت تجارة ابراهيم
واسحق عليهما السلام الاتقياد والتسليم رابحة مربحة وربح التجارة الفداء
عنهما وكان تجارة الكبش وهي اتقياده وتسليمه للذابح رابحة وهي فداؤه عن
خايقة رحمان (وتقص الحسران^٤) ولو نقصا في الاتقياد والتسليم ماربحت تجارتهما
ولم يفد عنهما والارباح مرتب على الوفاء والحسران مرتب على الفقص وقوله

وفاء ونقص خبر مبتدأ محذوف تقديره وهو اى المرتب وفاء الخ * وقوله بين
جهة العلو في الكيش شرع بهذه المناسبة في بيان جهة بعض الاشياء على بعض
بحسب التركيب من قلة الاجزاء وكثرتها فقال (فلا خلق اعلى من جماد)
لقلة اجزائه فكان اقرب من المبدأ من غيره لقلة الوسيط وما كان اقرب
فهو الافضل من الابد فقد كان افضل ما كان اسفل عندك واسفل
ما كان افضل عندك فاعتبروا ايها السالكون في طريق الحق واركوا علومكم
العادية والرسية حتى يعلمكم الله من لدنه علما (وبعد *) اى والاعلى بعد الجماد
(نبت على قدر يكون واوزان *) يعنى ان العلو يكون على قدر اجزائه واوزانه
(وذو الحس بعد النبت) لانه اكثر اجزاء من النبت فكان ابعد من الحق منه
(فالكل عارف * بخلاقه) لعدم احتجابهم عن ربهم بسبب قلة الاجزاء والامكانات
في تركيب وجودهم وقد علم عرفانهم بخلاقهم (كشفا وايضاح برهان *) اى علم
عرفانه بكشفنا وايضاح برهان لان عرفانهم لا يكون عن كشف وايضاح برهان
اذ الكشف عبارة عن رفع الحجاب فلا حجاب لهم فلا رفع ولا حظ لهم عن
ايضاح برهان فلا ينصرف الكشف والايضاح الى عرفانهم ويجوز أن يكون
الكشف عبارة عن عدم الحجاب وايضاح برهان عبارة عن انفسهم لان انفسهم
بسبب قلة الاجزاء براهين واضحة على ربهم دون نفس الانسان فيتعلق
الكشف والايضاح الى عرفانهم وعلى الوجه الاول البرهان قوله تعالى
﴿ سج لله ما فى السموات وما فى الارض ﴾ وقوله تعالى ﴿ وان من شئ الا يسبح
بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم ﴾ والتسبيح لا يكون الا عن علم ويؤيده قوله
(واما المسمى آدم فقيد * بعقل وفكر) ان كان من اهل النظر (او قلادة ايمان *)
ان كان من المؤمنين فقيد بالايمان التقليدى لكثرة قيودهم واجزائهم فكانوا
محجوبين عن ربهم فلم يصل الى درجتهم الا بالكشف فكان كلهم اعلى من آدم عم
من هذا الوجه وقد كان علمك على ان آدم عم افضل الخالق كيف ظهر خلاف
علمك فاترك علمك واطلب العلم النافع الذى يحصل عن كشف الهي لا خلاف
فيه وهو مقام الحيوانات والنباتات والجمادات (بذا) اى بماقات (قال سهل) وهو

من كبار الاولياء وقال (المحقق مثلنا*) فان علم المحققين يحصل عن كشف آلهي
 فلا يقبل الاختلاف والاختلاف لا يكون الا في العلم الاجتهادي لذلك قال مثلنا
 اذ كلهم واحد في الاطلاع على حقيقة الامر واليه اشار بقوله (لانا واياهم
 بمنزل احسان*) بمقام المشاهدة والعيان (فمن شهد الامر الذي قد شهدته* يقول
 بقولي في خفاء وعلان*) ان يتكلم قولي في اي حال كان لان ما شهدته مطابق
 بنص قرآن (ولا تلتفت قولا يخالف قولنا*) وهو قول بعض اهل التفسير
 (ولا تبذر السمراء في ارض عريان*) اي لا تقل قولي لمن كان اعمى قلبه وهو قوله
 تعالى (لا تعمي الابصار ولكن تعمي القلوب التي في الصدور) فانه لا تثبت المعارف
 الا آهية في ارضهم (هم) اي العميان (الصم والبكم الذين اني بهم الاسماعنا
 المعصوم) فاعل اني المعصوم وهو محمد عليه السلام (في نص قرآن) وهو قوله
 تعالى (صم بكم عمي فهم لا يعقلون) (اعلم ايدينا الله واياكم ان ابراهيم عم قال لابنه
 اني ارى في المنام اني اذبحك والمنام حضرة الخيال فلم يعبرها) من الصور
 او من التعبير فحمل ما رآه على ظاهره كما هو عادة الانبياء فظن ان الحق امره
 ذبح ابنه فباشر الذبح اطاعة لا مرربة (وكان) ما رآه (كبشا ظهر في صورة
 ابن ابراهيم عم في المنام) المناسبة بينهما في الاتقياد والتسليم (فصدق ابراهيم الرؤيا)
 مباشرة الذبح (ففداء) عن ابنه (ربه من وهم ابراهيم عم) من انه وهم ابراهيم
 عليه السلام ان ما رآه ابنه والا لافداء في الحقيقة (بالذبح العظيم الذي هو) اي
 الذبح العظيم (تعبير رؤياه عند الله وهو) اي ابراهيم عليه السلام (لا يشعر)
 ان الذبح الذي اتى به عند قصده ذبح ابنه وهو تعبير رؤياه فقال وقد يناله بذبح
 عظيم (فالتجلى الصوري في حضرة الخيال محتاج الى علم آخر) وهو العلم
 الحاصل من التجلي الالهي (يدرك به ما اراد الله بتلك الصورة) واستدل على
 ذلك بحديث الرسول عليه السلام فقال (الا ترى كيف قال رسول الله عم لاني
 بكر رض في تعبيره الرؤيا اصببت بعضا واخطأت بعضا فسأله ابو بكر ان يعرفه ما اصاب
 فيه وما اخطأ فلم يفعل عليه السلام) حكاية الرؤيا مذكورة في كتب الاحاديث

(وقال الله تعالى لابراهيم عم حين ناداه ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا) اى قد جعلت رؤياك صادقا فى الحس باعتقادك ومباشرتك بحسب اعتقادك وليس المراد برؤياك ما اخذته بل المراد غير ذلك ولم تطلع على ما هو المراد من رؤياك دع نفسك عن ذبح ولدك فانك قد ذهبت الى غير سبيل رؤياك بان كنت مصدقا للرؤيا بقصد ذبح ولدك وما كان فى علمي ان تذبح ولدك فاني قد حترمت ذبح الانسان وليس لك ذبح فى علمي الا الكبش الذى رأيت فى صورة ولدك ولو صبر ابراهيم عليه السلام وطالب علم ما رآه من الله انزل الكبش اليه البتة اذ هو المجزة المخصوصة المقدرة فى العلم الازلى فكان المراد من الرؤيا عند الله غير ابنه ولو كان المراد هو ابنه لقال حين ناداه ان يا ابراهيم قد صدقت بالتخفيف فى الرؤيا انه ابنك (وما قال له صدقت) بالتخفيف (فى الرؤيا انه ابنك) ولما لم يقل ذلك بل قال له قد صدقت الرؤيا علما ان ما رآه ليس ابنه وان الفداء فداء عن ذهن ابراهيم عم وانما قال قد صدقت الرؤيا (لانه ما عبرها بل اخذ بظاهر ما رأى والرؤيا) اى رؤياه هذه فاللام للعهد اذ ما كل الرؤيا بدخل فيه التعبير لذلك قال فى حق رؤياه هذه قد صدقت فانه يدخل فيها التعبير ولو لم يطلب رؤياه التعبير لما قال ذلك او المراد الجنس اى والحال ان جنس الرؤيا وهو انسب لقوله (تطلب التعبير ولذلك) اى لاجل طلب الرؤيا التعبير (قال العزيز ان كنتم للرؤيا تعبرون) لعلهم ان رؤياه تطلب التعبير (ومعنى التعبير الجواز من صورة ما رآه الى امر آخر) الذى هو المراد الصورة المرئية (فكانت البقر سنين فى المحل والخصب) اى المراد من صورة البقر العجاف سنى القحط ومن البقر السمان سنى السعة فاذا كان رؤياه تطلب التعبير لم يصدق ابراهيم عم فى الرؤيا ولو لم نطلب الرؤيا التعبير اصدق ابراهيم عم (فاو صدق) ابراهيم عم (فى الرؤيا لذبح ابنه) لان فعل الذبح وهو قطع عنق ولد بالسكين واقع عن ابراهيم عم فى الرؤيا يدل على ذلك ظاهر الآية (انى ارى فى المنام انى اذبحك) ولو لم ير صدور هذا الفعل منه فى المنام لما هم وقصد القطع حتى غضب ورمى السكين فانما يكون ابراهيم عم صادقا فى الرؤيا ان لو وقع هذا الفعل بعينه عنه فى الحس

فلم يقع اذما يصدر عن الانبياء ما لا يرضى الله تعالى عنه ولا يتعاق ارادته خصوصا
 من الكبائر فلم يصدق (وانما صدق الرؤيا في ان ذلك عين ولده) وليس ذلك
 عين ولده ولم يصدق في هذا التصديق لعدم مطابقته في نفس الامر فاذا لم يصدق
 في تصديقه لم يصدق في رؤياه كما بينا (وما كان عند الله الا الذبح العظيم)
 الذي رآه (في صورة ولده) فكما ان ما كان عند الله الا الذبح العظيم كذلك
 ما كان عند الله الا تصديق الرؤيا عن ابراهيم عم في ذلك عين ولده وما فعل الانبياء
 الا ما هو عند الله (ففداء) الحق بالذبح العظيم (لما وقع في ذهن ابراهيم عم) عن
 ذبح ولده (ما هو) اي لس ذلك الذبح (فداء في نفس الامر عند الله) بل هو فداء
 عند الله في ذهن ابراهيم عم للرؤيا صورتان صورة الذبح وهي بعينه الذبح الذي
 وقع في الحس في الكشف فكان المراد عين تلك الصورة لا غير اذ الحس لا يتصور
 الا عين الصورة فلا يطلب ما في الحس التعبير بخلاف الخيال فما كان المراد بالصورة
 الحسية الا عين تلك الصورة (فصور الحس الذبح وصور الخيال ابن ابراهيم عم) الدال
 دخل التعبير اذ المراد من الصور الخيالية ما حصل من المعاني لا نفس تلك الصور
 فظهر المعنى الكبشية في خيال ابراهيم عايه السلام في صورة ولده فحكم وهم
 ابراهيم عم ان المراد هو نفس الصورة فعمل بما حكم عايه وهمه فجاز ظهور
 المعاني في الخيال بما يطابق بصورها الحسية او بغيرها فاذا جاز ظهور المعاني
 في الخيال بغير صورته الحسية لم يظهر معنى الكبشية في خيال ابراهيم عايه السلام
 بصورته الكبشية لحكمة فلم ير صورة الكشف (فلو رأى الكشف في الخيال
 لعبه) اي لوجب تعبير الكشف (بانه او بأمر آخر) لان هذه الرؤيا في حق
 ابراهيم عليه السلام ابتلاء واختيار هل يعلم ما في الرؤيا من التعبير ام لا وذلك لا يمكن
 الا بالرؤيا التي تقتضى التعبير وبه يندفع ما في وهمك من انه لم لا يجوز ان يرى
 الكشف في الخيال فوقه كما في بعض الوقائع فلا يقتضى التعبير (ثم قال) ابراهيم عم
 (ان هذا هو البلاء المبين اي الاختبار المبين اي الظاهر) وانما قال ابراهيم
 عليه السلام هذا القول لعله عند ذبح الكشف ان المراد بما في المنام من ذبح ولده هو
 هذا الكشف فكان قول ابراهيم عايه السلام ان هذا هو البلاء المبين بمنزلة قول

يوسف النبي عليه السلام هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعل جعلها ربي حقا فكان
هذه الآية مقدما في النظم مؤخرا في الوقوع عن آية الفداء (يعني الاختبار) أي اختبار
الحق لا إبراهيم عليه السلام (في العلم) أي في علم الرؤيا (هل يعلم) إبراهيم عليه السلام
(ما يقتضيه موطن الرؤيا من التعبير أم لا لأنه) أي الحق (يعلم أن موطن الخيال
يطالب التعبير ففعل) إبراهيم عليه السلام عن طاب موطن الخيال التعبير فإذا
غفل (فما وفي موطن حقه وصدق الرؤيا لهذا السبب) وهو الغفلة وإنما قال
فغفل إبراهيم عليه السلام ولم يقل فلم يعلم لأن إبراهيم عليه السلام يعلم
أن موطن الخيال يطلب التعبير في بعض الرؤيا ولم يطالب في بعضها
واعتمد على أن هذه الرؤيا من قيل الثاني مع علمه أن عادة رؤيا الأنبياء
لا يدخل التعبير فغفل لذلك ولم يعبر (كما غفل تقي بن مخلد إلا مام) بفتح الميم وسكون
الخاء المججمة (صاحب المسند) كتاب في الحديث من تصنيفاته (سمع في الخبر
الذي ثبت عنده أنه قال عليه السلام من رآني في النوم فقد رآني في اليقظة فإن
الشیطان لا يتمثل على صورتي فرآه تقي بن مخلد وسقاء النبي عليه السلام
في هذه الرؤيا لبنا فصدق تقي بن مخلد رؤياه) في نومه عند اليقظة (فاستقاء)
في اليقظة (فقاء لبنا ولو عبر رؤياه لكان ذلك اللبنا علما فحرمه الله علما كبيرا على
قدر ما شرب الاتري أن رسول الله أتى) على بناء المفعول (في المنام بقدر لبن قال
فشربته حتى خرج الري من اظافيري ثم اعطيت فضلي عمر قيل ما أول له) أي قال
السامعون بأي شيء عبرت هذه الرؤيا (يا رسول الله قال العلم وما ركه) أي
مارآه (لبنا على صورة مارآه لعله بموطن الرؤيا و) لعله (ما يقتضيه من
التعبير) وإنما أول اللبنا بالعلم لأن الروح الطيف المخلوقات والعلم الطيف
الاغدية الروحانية والصبيان الطيف الاجسام والابن غداؤهم وهو الطيف
الغذاء الجسمانية (وقد علم أن صورة النبي عم التي شاهدها الحس) في المنام (أنها
في المدينة مدفونة و) علم (أن صورة روحه ولطيفته ما شاهدها احد من) صورة
(احد ولا من) صورة (نفسه) بل لا بد لشهود روحه من صورة جسده

المدفونة في المدينة (كل روح بهذه المثابة) في انه لا يرى الا بالتأمل الجسد
 المتألي (فيتجسده روح النبي عم في المنام بصورة جسده كما مات عليه) فيرى
 الرائي روح النبي عم بصورة هذا الجسد ولا يمكن للرأي ان يرى روح النبي عم
 بصورة غير هذا الجسد الذي (لا يخرج منه شيئا) اي لا يقطع ولا يغير من
 اجزاء هذا الجسد شيء (فهو) اي ما يرى للرأي في المنام بصورة جسده
 (محمد عليه السلام المرئي من حيث روحه في صورة جسمية تشبه المدفونة)
 يعني لا يرى محمد عم في نفس ذلك الجسد المدفون بل يرى في صورة جسمية
 مثالية تشبه المدفونة بحيث لا يميز الحسن بينهما (لا يمكن الشيطان ان يتصور
 بصورة جسده عليه السلام) اي الجسد الذي مات عليه لا يقبل التغيير ولا
 النقص ولا الزيادة وتنكير الشيطان للتحقير (عصمة من الله في حق الرائي)
 وتعظيما لسان النبي عم فعلم منه ان جسد محمد عليه السلام الذي مات عليه لا يستعمل
 الشيطان بما يماثل ذلك الجسد وكذلك الجسد في حال الصباة والسبابة
 والشخوخة لا يتمثل الشيطان بما يماثل بصورة الجسد الذي كان محمد عليه
 السلام عليه في ذلك الزمان بحيث لا امتياز بينهما فان تمثل فلا بد من فارق
 في الحسن اما بزيادة او نقص او عدم مشابهة بعض الاجزاء الى بعض فان كان
 مشابها في بعض الاجزاء اذ لا يمكن لاحد ان يتمثل في صورة جسدة محمد عليه
 السلام من كل الوجوه اعظمة شأن محمد عليه السلام ولا يتمثل بروح محمد
 عليه السلام في صورة جسده في عالم الصباة او السبابة او الشخوخة لعدم
 وسع هذا الجسد بالصورة المحمدية فلا يتمثل الشيطان اصلا وان كان مما لا
 في بعض اجزائه لان جسد محمد عليه السلام مجموع الهيئة الاجتماعية المعينة
 بالتعيين المحمدية عليه السلام فالتماثل الذي فرق الحسن بينهما ليس جسدا
 المحمدية عليه السلام فلا يصدق التماثل الا اذا كان مشابها لمجموع الهيئة
 الاجتماعية بحيث لا امتياز بينهما وليس كذلك فن رأى محمد عليه السلام
 بغير صورة الجسد الذي مات عليه لم يرو روح محمد عليه السلام بل يرى احوال
 نفسه يتمثل بصورة جسد محمد عليه السلام بقدر اناسية (وهذا) اي ولاجل

عدم تمثل الشيطان بصورة جسد محمد عليه السلام عصمة من الله في حق الرائي
 (من رآه) أي روح محمد عليه السلام (بهذه الصورة يأخذ) الرائي
 (عنه جميع ما يأمره) به (أو ينهيه عنه أو يخبره كما كان يأخذ عنه) أي لو كان
 ذلك الرائي مع الرسول عم (في الحياة الدنيا من الأحكام على حسب ما يكون)
 أي على حسب الذي يصدر (منه) أي من الرسول عم (اللفظ الدال عليه)
 الضمير في عايه يرجع إلى ما (من نص أو ظاهر أو مجمل أو ما كان) عليه بيان
 لما بخلاف ما إذا رأى بغير هذه الصورة فانه ما رأى روح محمد عليه السلام
 حتى يأخذ الأحكام عنه وهذا علامة نصبها الله تعالى لعباده للفرق بين
 الرائي وغير الرائي حتى يتميز لهم الرائي من غير الرائي فمن رأى محمداً عليه
 السلام بهذه الصورة (فان أعطاه) محمد عليه السلام في حضرة المنام (شيئاً
 فان ذلك الشيء هو الذي يدخله التعبير) ان لم يخرج في الحس (فان خرج) ذلك
 الشيء (في الحس كما كان في الخيال) أي بصورة ما كان عليه في المنام (فتلك
 الرؤيا لا تعبر لها وبهذا القدر) أي وبسبب قدر وقوع بعض الرؤيا بلا تعبير
 (وعايه) أي وعلى قدر وقوعه (اعتمد ابراهيم عليه السلام ونقي بن مخنف)
 ما عبر اقصداً قارواها وهو سبب غفلة ابراهيم عم (ولما كان للرؤيا عذان الوجهان)
 أي التعبير وعدم التعبير (وعلمنا الله فيما فعل بابراهيم عم) بالوحي بنينا عايه السلام
 (و) علمنا (ما قال له) من قوله ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا وما عبرت (الادب)
 أي علمنا الادب (لما يعطيه) أي الادب (مقام النبوة) فالادب في مقام النبوة
 الطاب علم كل نبي من الله بالاحكام بالرأي ففضل ابراهيم عم من هذا الادب بسبب
 اعتماده على هذا الوجه وادبه الله تعالى بقوله ﴿قد صدقت الرؤيا﴾ فاخبرنا
 عن احواله تعليمنا الادب مع الله (علمنا) جواب لما (في رؤيتنا الحق تعالى في صورة)
 مثالية (يردّها الدليل العقلي) أي استحالة العقل (ان تعبر تلك الصورة) التي يردّها
 الدليل العقلي (بالحق المشرع) وهو ما ثبت بالسرع ان الحق يظهر بصورة
 اعتقادات المعتقدين على حسب اعتقاداتهم كما في حديث التحول ان الحق

يتجلى يوم القيمة بصورة فيكروونه ثم تجلى بصورته فيقبلونه فالحق المشروع هو الذى اثبت عليه الشرع الاحكام المختلفة بحسب مايناسب حال الراى وهو اعتبار الحق مع الاسماء والصفات وفى الحقيقة ماظهر بهذه الصور الا الاسماء والصفات وذات الحق منزه عن هذه الظهورات واما الحق الحق الذى ثبت بالدليل العقلى وهو الحق من حيث استغناؤه عن العالمين فممنوع عند العقل ان يثبت له شئ الا الصفات الكمالية فالتعبير بالحق المشروع (اما) واقع (فى حق حال الراى او) واقع فى حق (المكان الذى رآه) اى رأى الحق الراى (فيه) اى فى ذلك المكان اذا لا مكنة مختلغة بالسرف فالمكان مدخل فى الرؤية بالسرف والخساسة (اوها) اى واقع فى حقها (معاً) يعنى اذا رأينا الحق فى المنام بتلك الصورة تعبر بالسرع فنقول ان الحق يظهر لنا بصور احوالنا فلك الصورة لنا لاله ابقاء بحكم الدليان العقلى والسرعى فلك الرؤيا بتلك الصورة فى الحق يدخل فيها التعبير وكذلك المكان كما قال رسو الله صلى الله عليه وسلم (رأيت ربي فى احسن صورة شاب) يردّها الدليل العقلى فصورة الشبابة فى حق الرسول عم ظهور الحق له بهذه الصورة وهى عبارة عن ربوبية بأنه كاملة وهى الربوبية الجامعة الاسمائية (فان لم يردّها الدليل العقلى) اى وان رأينا الحق بصورة لم يردّها الدليل بان كان ظاهراً بالصفة الكمالية كالربوبية والقادرية وغير ذلك من الصفات التى لم يردّها الدليل العقلى لم نعبر تلك الرؤيا (ابقيناها على ما رأيناها) ابقاء لحكم الدليان لاجتماعهما فى ظهور الحق بالصفات الكمالية شبه رؤية الحق بالصفة التى لم يردّها الدليل العقلى فى الظهور بحيث لا يخفى على احد أنه الحق فلا يحتاج الى التعبير لايضاحه غاية الايضاح والاحتياج الى التعبير ينشأ من نوع خفاء فى الظهور رؤية الحق فى الآخرة بقوله (كما يرى الحق فى الآخرة سواء) بحيث لا يخفى على احد حتى يحتاج الى التعبير لظهوره فيها على وجه الكمال * ولما بين ان الحق ظهورات لجميع الصور بالتعبير او عدمه اورد نتيجة ذلالت الآيات تسهياً للطلابين نقوله (شعر فلواحد الرحمن) صفة للواحد حاصل (فى كل موطن * من الصور)

بيان لما قدم للضرورة (ما) فاعل الظرف وهو في كل موطن اى الذى (يخفى)
 الحق في هذه الصورة على بعض الناس كظهوره بصور الا كوان فيحتاج
 الى التعبير بالحق المشروع (وما هو ظاهر *) عطف على الجملة الفعلية للضرورة
 اى الذى يظهر الحق في هذه الصورة كظهوره بالصورة الكمالية التى اثبتتها
 العقل فلزم من هذا البيت ان الظاهر بجميع الصور الكمالية والكونية
 هو الواحد الرحمن فاذا كان الامر كذلك (فان قلت هذا) اى الذى ظهر
 بالصور هو (الحق) لانكشف الحق عليك في جميع الصور (قدتك صادقاً *)
 بمطابقة خبرك الواقع فارؤيتك ههنا الا كما ترى فى الآخرة على ان قد للتحقق
 او معناه قدتك صادقاً عند السرعة ولم تك صادقاً عند العقل ترد قولك في بعض
 الصور على ان قد للتقليل (وان قلت امراً آخر) باحتجابك بالصور عن الحق
 (انت عابر *) اى مجاوز من الصورة الى امر آخر فانت صادق ايضا على هذا الوجه
 (فما حكمه) اى فليس ظهوره بمحكم مختصاً (فى موطن دون موطن *) كما جعل العقل
 منحصراً لظهوره فى الصفة الكمالية (ولكنه) اى لكن الحق (بالحق) اى الحق
 بذاته (للحق) اى لاجل ايجاد الخلق (سافر *) اى سير نزولاً من مقام احديته
 الى مقام تفصيله فلا يكون موطن الا والحق ظاهريه بالاحكام اللائقة بهذا
 الموطن (انذا) شرط (ما) زيدت للتأكيد (تجلى) الحق (للعيون) بالصورة
 الحسية والمثالية (ترده *) اى ترد الحق (عقول ببرهان) اى بسببه (عليه) اى
 على ذلك البرهان (تبار *) تداوم العقول وتواظبه دائماً قوله عليه يتعلق بقوله
 تبار (ويقبل) الحق على البناء للمفعول (فى مجلى العقول وفى) المجلى (الذى *)
 يسمى خيالا وقابل الحق فى مجلى العقول المجردة وفى مجلى الخيال
 القلب والنفوس المجردة فحضر ظهور الحق كل منهما فى مرتبتهما وليس ذلك
 الحضر بصحيح (والصحيح) فى قبول الحق ما قبله (النواظر) وهى جمع ناظرة
 فيشاهد اهل الناظرة الحق فى جميع المراتب الالهية والكونية فيعرفون الحق
 فى كل موطن فيعبدونه فهم يسعون الحق بجميع كالاته فلا يحتجبون بصور

الا كوان عن الحق فقلوبهم يسمون الحق فيقولونهم غير الحق (يقول ابو يزيد رح
في هذا المقام) اى فى مقام سعة القلب (لو أن العرش وما حواه) اى مع احاطته من
السموات والارضين (مائة الف مرة فى زاوية من زوايا قاب العارف ما احس
به) اى لا يدرك ذلك العارف ما فى زاوية قلبه اى لا يشغله عن مشاهدته ربه
ولا يضيق وسعة قلبه الحق (وهذا) اى ما قال ابو يزيد (وسع ابي يزيد فى عالم
الاجسام) اذ قيد وسعة القلب فى الاجسام بقوله لو أن العرش ولم يعم وسعته
عالم الارواح فكان ذلك وسعة قاب ابي يزيد (بل اقول لو أن ما لا يتناهى وجوده)
مطلقاً من اى عالم كان (قدر انتهاء وجوده مع العين الموحدة له) وهى العقل
الاول اذ به يخلق الله تعالى جميع المخلوقات (فى زاوية من زوايا قاب العارف)
(ما احس) ذلك العارف بالحق (بذلك) اى بما كان فى قابه من الامور الغير المتناهية
(فى علمه) بالحق اى لا يشغل العارف عن الحق وجود هذا الاشياء فى زاوية قابه
وانما لا يحس العارف بما فى قلبه (فانه قد ثبت ان القاب وسع الحق ومع ذلك)
الوسع (ما اتصف) اى لا يتصف القاب (بالرى) وانما لم ينصف بالرى لانه
لو اتصف بالرى لامتلاً (ولو امتلاً ارتوى وقد قال ذلك) اى عدم الارتداد
(ابو يزيد) فى كلام آخر وهو قوله "سربت الحب كأساً بعد كأس" فانقد السراب
والاروبت (ولقد نبهنا على هذا المقام) اى على وسع القاب (بقولنا سسر يا خالق
الاشياء) اى موجد الممكنات (فى نفسه) اى ذاته تعالى لان جموع العالم اعراض
عندهم قائم بذاته تعالى لا كقيام العرض بالجواهر بل كقيام الظل بصاحبه
فلا يخاونى عن الحق بل هو موجود به فيه ومعنى وجود الاشياء فيه عبارة
عن احاطة الاشياء بتعاق قدرته وبعضهم فسر به بقوله اى فى علمه وهو لا يناسب
بقوله يا خالق فانه لا يقال ان الله خالق الصور العلية له بل هو موجب لها ولا يناسب
ايضاً مراد الشيخ اذ مراده بيان وسعة الحق الموجودات الخارجية كلها الا بيان
سعة علمه اذ وسعة علمه ظاهر بحيث لا تخفى على احد يدل عليه قوله (انت الخافه
جامع) لو جودك المحيط بكل شئ (تخاف ما لا ينتهى) اى غير المناهى (كونه) اى

وجوده (فيك) ظرف للخلق اولعدم الانتهاء اوللكون فاذا خلقت فيك
الاشياء التي لايتناهى وجودها (فانت الضيق) لانه لايسع معك غيرك في قلب
العارف (الواسع*) لانه يسع الامور الغير المتناهية التي خلقت فيك (لو أن ما)
زائدة لاتأكيد (قد خلق الله) في قلبي حذف في قلبي لدلالة قوله (ما* لاح بقاى)
اى ماظهر بقلبي فحينئذ يتعاق بقلبي الى مالا ح لا الى ماخلق (فجره) الضمير
يرجع الى مااى نوره (الساطع*) اى المرتفع فلو كان كان الشمس في قلبي مع نورها
الواضح الاعلى المرتفع الذى لاينحفي نورها لاحد مالا ح بقلبي نورها فان الحق
يضيق قاي بدخول الغير معه لاحتفاء نور الخلق عند ظهور نور الحق (من وسع
الحق فمضاق عن* خاق) استفهام على سبيل التعجب (فكيف الامر) ان من وسع
الحق الواسع لجميع الامور الغير المتناهية ايضيق عن الخلق الذى فى الحق ام
لا كيف الامر فى ذلك اجينا (ياسامع*) الدعاء ولما انجز كلامه الى الخلق شرع
فى بيان احواله بقوله (بالوهم) لا بغير ذلك من القوى (يخلق) اى يبتدع
(كل انسان فى قوة خياله مالا وجود له الا فيها) اى الا فى قوة خياله
(وهذا) اى الابداع فى القوة الخيالية (هو الامر العالم) يعنى ان غير العارف
يوجد شيئاً ولا يكون ذلك النى موجوداً فى الخارج بل فى قوة خياله
(والعارف يخاق بهمة) وتوجهه وقصده بقدرة الله وامره (ما يكون له
وجود من خارج محل الهمة) والحق هنا بمعنى قصد الاظهار من الغيب الى
الحضور ومعطى الوجود على حسب قصدهم هو الله لا غير (ولكن لاتزال
الهمة بحفظه) اى يحفظ ما خلقه (ولا يؤدها) اى لا يتقل الهمة (حفظه)
اى حفظ ما خاقت الهمة (فتى طراً على العارف غفلة عن حفظ ما خلق
عدم ذلك المخلوق) لانعدام الامداد بالغفلة لزوال الهمة بالغفلة فزال المعلول
(الا ان يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات) وهى الحضرات الخمس
عالم المعانى والاعيان الثابتة وعالم الارواح وعالم الشهادة وعالم الانسان
الكامل الجامع لجميع العوالم كلها (وهو) اى العارف (لا يغفل مطلقاً بل

لا بد له من حضرة يشهدها (العارف) (فاذا خالق العارف بهيمته ما خالق)
 (و) الحال ان (له هذه الأمانة ظهر ذلك الخلق بصورته في كل حضرة) لان
 هذا العارف يخلق ذلك الخلق من مقام الجمع فيكون موجوداً على صورته
 في كل حضرة بقدر نصيبه (وصارت الصور يحفظ بعضها بعضاً) لانه اذا
 كان الخلق بصورة موجوداً في كل حضرة فقد تحفظ الالهة الصورة التي
 لا يغفل العارف عن حضرتها وتحفظ باقي الصور بالصور المحفوظة بالالهة
 لوجوب التطابق بين الصور وهو معنى قوله (فاذا غفل العارف عن حضرة
 ما او عن حضرات وهو شاهد حضرة ما من الحضرات حافظ لما فيها من
 صور خلقه انحفظت جميع الصور بحفظه تلك الصورة الواحدة في الحضرة
 التي ما غفل) العارف (عنها لان الغفلة ما تم قطعاً) جميع الحضرات (لافي العموم
 ولا في الخصوص) اي لافي حق العامة ولا في حق الخاصة حتى انعدم تلك
 الصورة في جميع الحضرات (* وقد اوضحت هنا سرّاً لم يزل اهل الله تعالى
 يغارون على مثل هذا ان يظهروا) وانما يغارون من ان يظهروا بالحقية
 بما اوضحه من السر (لما ثبت فيه) اي في اظهار هذا السر (من رد دعويهم
 انهم الحق) من حيث ايجادهم شيئاً وانما رد دعويهم بهذا السر (فان الحق
 لا يغفل) عن شيء اصلاً (والعبد لا بد له ان يغفل عن شيء دون شيء فمن
 حيث الحفظ لما خلق له ان يقول انا الحق) كما قال المنصور رحمه الله ولم يزل
 من هذا القول لعدم ظهور هذا الفرق له بغلبة نور الحق له (ولكن ما حفظه)
 اي ليس حفظ العبد (لها حفظ الحق) لما خلق (وقد بينا الفرق) بين حفظ
 الحق وحفظ العبد فهم يغارون بهذا الفرق من ان يظهروا بدعوى الربوبية
 (ومن حيث انه ما غفل) اي ومن حيث غفلة العبد فاما صدرية (عن صورة ما
 وحضرتها) وعن الحضرة التي ثبت الصورة فيها (فقد تميز العبد من الحق)
 من هذا الوجه وهو الغفلة في العبد وعدم الغفلة في الحق (ولا بد أن يميز)
 العبد من الحق (مع بقاء الحفظ لجميع الصور بحفظ صورة واحدة منها

في الحضرة التي ما غفل (العبد) عنها) اى عن الحضرة التي كانت الصورة فيها (فهذا) الحفظ (حفظ بالتضمن وحفظ الحق ما خلق ليس كذلك بل حفظه لكل صورة على التعيين وهذه) اى وهذه المسئلة التي اخبرتك (مسئلة اخبرت) في عالم المثال كما اخبرتك في عالم الحس (انه) اى الشان (ماسطرها احد في كتاب لا انا ولا غيري الا في هذا الكتاب فهي) اى هذه المسئلة (نتيجة الوقت وفريدته فايك ان تغفل عنها) وانما اوصى ان لا تغفل عن هذه المسئلة (فان تلك الحضرة التي يبقى لك الحضور فيها مع الصورة مثلها) اى مثل تلك الحضرة (مثل الكتاب الذي قال الله تعالى فيه) اى في حقه (مافرطنا في الكتاب من شيء) وقال الله تعالى فيه (ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين) فاذا شاهدت تلك الحضرة التي تبقى لك الحضور فيها مع الصورة فقد شاهدت جميع ما في باقى الحضرات من الصور فانها كتاب جامع لجميع ما في الحضرات (فهو) اى الكتاب الذي قال الله تعالى فيه (مافرطنا في الكتاب) (الجامع للواقع) اى ما كان في الخارج (وغير الواقع) في الخارج وهذه الحضرة مثل ذلك الكتاب في الجامعة فلا تغفل عنها (ولا يعرف) ذوقاً وحالاً وتحققاً (ماقلناه الا من كان قرأنا) اى جامعاً (في نفسه) جميع الحضرات بارتفاع حجب انية بالقناء في الله فمن كان قرأنا في نفسه يصل الى هذه المسئلة ذوقاً وحالاً واما من لم يصل الى مقام الجمع فهو يصل الى مجهوله علماً بسماع هذه المسئلة منه ثم يطلب الذوق والشهود بالقناء في الله وانما لا يعرفه الا هذا الشخص (فان المتقى الله) اى فان من يتقى الله بان لا يشرك معه شيئاً في افعاله وصفاته وذاته باسناده جميعها اليه تعالى لا الى غيره (يجعل) الله تعالى له (فرقانا) اى نوراً في قلبه يعرف به ويميز بين العبد والحق ويصل به الى مقام القرانية فيعرف ماقلناه وهذا ارشاد وتعليم للطريق الموصل الى معرفة هذه المسئلة (وهو) اى الذي يجعل الله تعالى له فرقانا (مثل ما ذكرناه في هذه المسئلة فيما يميز به العبد من الرب) اى يخاق بهمة شيئاً ما ويحفظ بالهمة ويفرق بينه وبين ربه بعين ما ذكرناه واما فتح هذه المسئلة وظهوره في الحس فمختص بالشيخ رضى الله تعالى عنه واليه

اشار بقوله فهي يتيم الوقت وفريدته (وهذا الفرقان) اى الفرق الذى بيناه
 بين العبد والحق فى هذه المسئلة (ارفع فرقانا) واعظمه لا يكون فوقه فرقانا
 لانه به ظهر الفرق بين العبد والرب على اى وجه وفى اى مرتبة كان بخلاف الفرق
 المذكور بين الناس فانه ليس بمثابته فى رفع الاشتباه فقد اورد نتيجة ما ذكره بقوله
 (شعر* فوقنا يكون العبد ربا بلا شك*) يظهر بحلى الربوبية له واختفاء عبوديته
 وهو قوله والعارف يخلق بجمته (ووقنا يكون العبد عبداً بلا افك*)
 عن عبوديته عند ظهور عجزه وقصوره بزوال صفة الربوبية (فان كان عبداً
 كان بالحق واسعاً*) لانه قال ما وسعنى ارضى ولا سمائى الا قلب عبدي المؤمن
 (وان كان ربا كان فى عيشة ضنك*) اى ضيق ومشقة لعجزه عند المطالبة
 بالاشياء عن اتيانها (فمن كونه عبداً يرى عين نفسه*) عاجزة وقاصرة عن اتيان
 الامور (وتسع الآمال) اى تسع آماله (منه) الى موجدته (بلاشك*) ومن
 كونه ربا يرى الخلق كله* يطالبه من حضرة الملك) بضم الميم وسكون اللام
 عالم الشهادة (والملك*) بفتح الميم وسكون اللام عالم الملكوت (ويجز عما
 طالبوه) اى لا يقدر اعطاء ما طالبوه منه (بذاته*) بل يرجع فى ذلك الى ربه
 بخلاف ربوبيته الحق فانه بذاته قادر على ذلك فظهر الفرق من حيث كونه
 ربا (لذا) اى لاجل عجز العبد عما طالبوه منه (ترى بعض العارفين به) اى
 بهذا المعنى (يبكى) فاذن كان سلامتك فى العبودية وآفتك فى الربوبية (فكى
 عبد رب) اى فظهر بالعبودية فتسلم عن عقوبات النار (لا تكن رب عبداً)
 اى لا تظهر بمقام الربوبية التى ليست حقك والا (فتذهب بالتعلق فى النار
 والسبك) اى تدخل فى نار جهنم وتسبك فيها لتخلصك عن هذه الصفة

فصل فى حكمة عاية فى كلمة اسماء علية

اى العلوم المنسوبة الى المرتبة العلية حاصلة فى روح هذا النبي عليه السلام
 شرع فى بيان هذه العلوم فابتدأ بالاسم الجامع لكونه اعلى المراتب الاسماءية
 بقوله (اعلم ان مسمى الله تعالى احدى بالذات) اى لا كثرة

في ذاته (كل بالاسماء) اى كل مجموعي بجميع الاسماء والصفات فكان لمسمى الله
احديتان الذاتية والاسمائية فيسمى الاحدية الذاتية بالاحدية الالهية
والاحدية الاسمائية بمقام جمع الاسماء (وكل موجود فماله) اى فمال كل واحد
من افراد الانسان (من) مسمى (الله تعالى) باعتبار كونه كلا بالاسماء (الارب
خاصة يستحيل ان يكون له الكل) لذلك قال النبي عليه السلام (رأيت ربي)
ولم يقل رأيت رب العالمين وان كان حقيقة وروحه الاعظم مربوباً للكل
الا انه بوجوده الحسى واستعداده الجزئى له رب خاص فوق سائر الارباب
وكذلك سائر الانبياء عليهم السلام يتووع فيهم الكل بحسب استعدادهم فلا
يمكن لاحد من هذا الوجه الكل من حيث هو كل (واما الاحدية الالهية)
وهى الاحدية الذاتية التى يشير اليها بقوله احدى بالذات (فما لو احد)
من الاسماء (فيها قدم) اى وجود فليس لها الربوبية لاحد فكانت خارجة
عن قوله عليه السلام (من عرف نفسه فقد عرف ربه) فلا تعرف بمعرفة
النفس بل يعرف ماله الربوبية و١٠ ذلك تعرف هذه الاحدية الالهية عن كشف
الهي واما لم يكن لواحد من ال١٠ اء فيها قدم (لانه لا يقال لواحد منها) اى
من الذات الاحدية (شئ ولا آخر منها شئ) حتى يتعين الاسماء فيها بالوجود
المتعين الذى يتميز به كل منها عن الآخر واما لا يقال هذا القول فى حقها
(لايتها) اى لان الاحدية الالهية (لاقبل التبعض) حتى يقال لها هذا الكلام
(فاحديته مجموع كله بالقوة) والضمير الاول راجع الى مسمى الله والثانى
الى الاسماء باعتبار الاتحاد فى هذه الاحدية فمعناه فاحدية مسمى الله ما كان كل
الاسماء مجموعاً فيه بالقوة فباعتبار جمعية الاسماء فى مسمى الله بالقوة يسمى احدى
بالذات وباعتبار جمعيتها فيه بالفعل كل بالاسماء (والسعيد من كان عند ربه
مرضياً ومائمه) اى وما فى العالم من العباد (الا من هو مرضى عند ربه) وما
فى العالم شقى من هذا الوجه بل كله سعيد وان كان بعضه شقياً وبعضه سعيداً
من وجه آخر وانما كان كل العباد مرضياً عند ربهم الخاص بهم (لانه الذى

يبقى عليه ربوبيته (اي ربوبية الرب (فهو) اي الذي يبقى عاياه ربوبية ربه (عنده)
اي عند ربه (مرضى) ابقاء ربوبيته عليه فاذا كان مرضيا (فهو سعيد)
والمراد من هذا الكلام اظهار عموم معنى السعادة المستورة عن ادراك اهل
الحجاب لا السعادة النافعة المعتبرة عند الله (ولهذا) اي ولاجل بقاء الربوبية
على العبد (قال سهل) وهو من كبار الاولياء المعتمد عليه قوله (ان للربوبية سرّاً)
وسرّ النى روحانية ذلك الشئ وسبب بقائه (وهو) اي سرّ الربوبية (انت
مخاطب كل عين لو ظهر) اي لو زال عن ان يكون سرّاً موجوداً في غيب الله
آلى فلزم ان يكون معدوماً قطاعات الربوبية بعده (لبطلت) اي لزال
(الربوبية فادخل) سهل (عايه) اي على العين (لو هو حرف امتناع لامتناع وهو)
اي العين (لا يظهر) اي لا يزال ابداً (فلا تبطل) اي فلا تزول (الربوبية)
ابداً وانما لا يزول العين (لانه لا وجود لعين الا بربه) والرب موجود دائماً
(والعين موجودة دائماً) بحسب المشاة بدوام وجود عاياه فالربوبية موجودة
دائماً بدوام وجود علتها فهي العين فالرب سبب لوجود العين والعين سبب
لوجود ربوبية ربه فاذا بقي ربوبية الرب بوجود عبده كان العبد مرضياً
عنده (وكل مرضى محبوب) لارب الراضى عنه (وكل ما يفعل المحبوب محبوب)
ينى كما ان ذات المرضى محبوب ذاته لربه كذلك كل ما يفعله محبوب عند ربه
فاذا كان كل ما يفعل المحبوب محبوباً (فكله) اي فكل ما صدر من المحبوب
(مرضى) عند ربه وليس المراد من الحب والرضا من حيث انهما نافعان
لصاحبيهما وبصل العبد بسببيهما درجة القرية الى الله تعالى وانما المراد كشف
سريان الحب والرضا في كل احد حتى يعلم ان اسمعيل عليه السلام باى حكمة
كان عند ربه مرضياً وانما كان فعل المحبوب مرضياً (لانه) اي الشأن (لا فعل
للعين بل الفعل لربها) بظهر (ذيهما فاطمأنت العين من ان يضاف الفعل اليها فكانت)
العين (راضية بما يظهر) اي بما يوجد (فيها وعنها) اي وبسبب ما يظهر عنها
(من افعال ربها) بيان لما (مرضية تلك الافعال) اي العين كانت راضية بما يظهر

بمرضية تلك الافعال عند فاعلها وانما كان الفعل مرضيا عند فاعله (لان كل فاعل وصانع راض عن فعله وصنعه فانه) اي الفاعل (وفي) بالتشديد (فعله وصنعه حق ما هي عليه) ويدل على ذلك قوله تعالى (اعطى كل شيء خلقه ثم هدى) اي بين واخبر لنا بعد اعطائه كل شيء خلقه (انه) اي الحق (اعطى كل شيء خلقه فلا يقبل) ذلك الشيء (النقص) عن استعداده (ولا الزيادة) على استعداده لان الله تعالى اعطى الخلق على حسب استعداد كل شيء فكان كل موجود عند ربه مرضيا (فكان اسمعيل عليه السلام بعثوره) اي باطلاعه (على ما ذكرناه عند ربه مرضيا) ففرد اسمعيل عاياه السلام بهذه المرضية عن غيره لورود النص في حقه دون غيره لان هذا العلم مودع في روحه ويأخذ كل من علم هذا العلم من روحه عليه السلام ماعدا ختم الرسل (وكذا) اي وكاسمعيل عليه السلام (كل موجود مرضي عند ربه ولا يلزم اذا كان كل موجود عند ربه مرضيا على ما بيناه ان يكون مرضيا عند رب عبد آخر) فان عبد المضل ليس مرضيا عند الهادي وبالعكس لعدم ظهور ربوبية كل منهما في عبد الآخر فلا يكون الاشقياء مرضيين عند رب السعداء حتى يدخلون دار السعداء معهم وانما لم يكن ذلك العبد مرضيا عند رب عبد آخر (لانه) اي لان ذلك العبد (ما اخذ) اي لا يأخذ (الربوبية الا من كل) بالاسماء (لا من واحد) اي لا من احدى بالذات فاذا اخذ الربوبية من كل لاهن واحد (فما تعين له) اي لا يتعين لذلك العبد (من الكل الا ما يناسبه) اي الا الذي يناسب ذلك العبد وما يناسب استعداده (فهو) اي ما تعين له من الكل (ربه) خاصة فلا يكون محلا لربوبية رب غير ذلك الرب حتى يرضى رب عبد آخر عنه فلا يكون مرضيا الا عند ربه * ولما كان في هذا المقام مظنة سؤال وهو ان يقال ان ما قاتم من ان العبد مرضي عند ربه غير مرضي عند رب آخر بناء على ان كل عبد لا يأخذ الربوبية الا عن كل فسلم لانه حينئذ يقتضى تميز الارباب فلم لا يجوز الاخذ من حيث الاحدية حينئذ لا تميز في الارباب فمن كان مرضيا عند ربه كان مرضيا عند رب آخر لان رب عبد عين رب عبد آخر فلزم حينئذ اذا كان كل موجود عند ربه مرضيا ان يكون مرضيا عند رب

عبد آخر اراد دفعه بقوله (ولا يأخذ واحد) اى لا يأخذ من مسمى الله ربا (من حيث احديته) حتى كان من كان عنده مرضيا مرضيا عند رب عبد آخر (ولهذا) اى ولاجل عدم اخذ احد ربا من حيث احدية الحق (منع اهل الله التجلي في الاحدية) اى منع عن طلب التجلي الاحدى لعدم حصوله لاحد لثلا يضيع اوقات السالكين في طلب المحال وانما لا يمكن حصول التجلي الاحدى (فانك ان نظرت به) اى نظرت الحق بالحق وهو الغلر مع انتهاء التعين (فهو الناظر نفسه فانزال ناظرا نفسه بنفسه) فما ظهر لك ذلك التجلي بل ظهر نفس الحق بنفسه (وان نظرت بك) اى مع بقاء تعينك (فزال الاحدية بك) اى لا احدية حيث لو جود الاتينية (وان نظرت به ولب) اى وان حمت في النظر اليه بينه وبينك (فزالت الاحدية) فلا احدية (ابدا لان ضمير التاء في نظرت ماهو عين المنظور) وعلى كلا التقادير الملام (بالابد من وجود نسبة ما اقتضت امرين ناظرا ومنظورا فزالت الاحدية) اوجه د الاتينية في كل واحد من الوجوه كما يدل عليه قوله (وان كان لم ير الحق) الا نفسه بنفسه ومعاناه (اى الشان) (في هذا الوصف) وهو ربه الهى نفسه بنفسه (ناظر ومنظور) وهو بوجبالا تينية وان كان اخباريا فاداسا لهذا (فالمرضى) عند ربه (لا يصح ان يكون) عند ربه الخاس (مرضايا مطلقا) اى عاما في جميع الاوقات بحيث لا ينفك عنه كونه مرضيا عند ربه في حال اصلا كما ان الحق الواردة في حق اسمعيل عليه السلام كلام (الا اذا كان جميع ما يظهر به) اى لسبب المرضى (من فعل الراضى) بان لما (فه) اى في المرضى واما اذا لم يظهر جميع افعال الراضى في المرضى بل توجه بان ظهر فيه وبعضه لم يظهر لم يكن المرضى مرضيا عند عدم ظهور ذلك المرض فلم يكن مرضيا مطلقا عند ربه فقد نأت بالص والكشف انه مرضى مما انما اظهر جميع فعل الراضى فيه فلما اسوى كل موجود مع اسمعيل عليه السلام في كونه مرضيا عند ربه اراد ان يبين جهة امتباره بقوله (فهو نزل اسمعيل عليه السلام

على غيره من الاعيان بما نعت الحق به من كونه عند ربه مرضيا وكذلك كل نفس مطمئنة قيل لها ارجعي الى ربك فما امرها ان ترجع الا الى ربها الذي دعاها (اي الا الى الرب الله الذي دعى النفس المطمئنة اليه بالرجوع (فعرفته) اي فعرقت النفس المطمئنة ربها (من الكل) بسبب قبول دعوته (راضية) عن ربها (مرضية) عند ربها (فادخل في عبادي من حيث ما) اي من الوجه الذي حصل (لهم هذا المقام) فانت لائق مستحق بان تدخل في زمرة من بسبب كسبك هذا المقام (فالعباد المذكورون هنا كل عبد عرف ربه تعالى) من الكل (واقتصر) نفسه (عاينه) اي على ربه (ولم ينظر الى رب غيره) كما لم ينظر ربه الى عبد رب آخر فان النظر الى رب غيره لا يكون الا من الجهل به (مع احدة العين) اي مع ان ربه عين رب غيره في مقام احدية الذات ومع ذلك (لا من ذلك) اي من عدم النظر الى رب الغير فان الامر في نفسه على ذلك (وادخلي جنتي التي هي سرّي) بكسر السين اي حجابي (وليست جنتي سواك) فانت تسترني بذاتك (فذاتك حجاب بيني وبينك فادخلي ذاتك باقتنائك في ذاتي حتى اشاهد ذاتي فكما ان رؤية الله تعالى لا يمكن في عالم الصورة الا بدخول الجنة في عالم الآخرة كذلك لا يشاهد الحق في عالم المعاني الا بالدخول في الجنة المعنوية (فلا اعرف الابك) اي لا يظهر آثار ربوبيتي الا بسببك لا بدونك (كما انك لا تكون) اي لا يوجد (الابي) اي سببي فاذا لم اعرف الابك (فمن عرفك عرفني وانا لا اعرف) الابك (فانت لا تعرف) الابي كما قال عرفت الله بالاشياء وعرفت الاشياء بالله فتوقف معرفة كل منهما الى الآخر الاول مشاهدة المؤثر من الار والثاني مشاهدة الار من المؤثر وهو اتم من الاول معرفة ومعناه لا يعرفني عبد الا انت ولا يعرفك رب الا انا وجاز ان يكون معناه وانا لا اعرف على البناء المعلوم الا انت فانت لا تعرف الا انا اذ كل رب لا يعرف الا ما كان مظهر الربوبية كما ان كل عبد لا يعرف الا ربه الخاص وقد انحصرت الامر من الطرفين قال بعض السراخ وانا لا اعرف بحسب الحقيقة وانت لا تعرف بحسبها وان كان له وجه لكنه لا يناسب المقام يظهر

بادنى تأمل (فاذا دخلت نفسك دخلت جنته) فاذا دخلت جنته (فتعرف نفسك معرفة اخرى غير المعرفة التى عرفت بها) اى عرفت نفسك بهذه المعرفة (حين عرفت ربك بمعرفتك اياها فتكون) بسبب دخولك جنته (صاحب معرفتين معرفة به) اى بالحقيق بك (من حيث) انك (انت ومعرفة به بك من حيث) انك (هو لا من حيث انك انت) ولم تكن هاتين المعرفتتين الا لمن دخل جنة ربه الخاص (* شعر * فانت عبد) من حيث التعين (وانت رب) من حيث الهوية (لمن له فيه انت عبد *) اى للذى انت له فى حقه عبد قال عبد رب لربه الخاص لا لغيره كما انه عبد له لا لغيره فتعاق ربوبية العبد لمن تعاق عبوديته ومعنى ربوبية العبد ربه قبول احكامه واظهار كماله فيه وهذا مجازاة بين العبد وبين ربه الخاص واما بين العبد وبين رب الارباب وهو قوله (وانت رب وانت عبد * لمن له فى الخطاب عهد) وهو خطاب الست والعهد قول المخاطبين قالوا بلى فان هذا الخطاب عن مقام الجمع فكان الكل عبدا لكل بسبب ربهم الخاص بهم فكان الخطاب عاما والعهد عاما فتنوع العهد الكلى بحسب القوابل الى العهد الجزئى الذى بين العبد وبين ربه الخاص واما بينه وبين رب المطلق وهو عهد كل فاذن ينسوع العهد (فكل عقد) اى فكل واحد من العهد (عايه) اى على ذلك العقد (شخص) من المخاطبين المعاهدين اى ثابت على ذلك العقد بحفظه دائما عن النقص والحل (يحله) اى يحل ذلك العقد (من سواء عقد *) اى من له عقد سوى ذلك فان من له العهد به وبين الاسم الهادى يحل العقد الذى بين الاسم المضل وبين عبده فكان كل واحد من العبيد يحفظ عقده ويحل عقده غيره (فرضى الله) اى كل بالاسماء (عن عبيده فهم مرضيون) لان عبيد الارباب عبيده ومرضى الارباب مرضيه (ورضوا عنه فهو مرضى) فكان الامر الذى بين العبد وربّه الخاص بعينه ثابت بينه وبين رب المطلق فكل عبد مرضى عند الله بالامر الارادى واما بالامر التكليفى فبعضهم مرضى كالانبياء والاواباء وغيرهم من المؤمنين حسب مراتبهم وبعضهم ليس بمرضى كالكفار والعصاة فالجاة عن النار

جمع الامرين في الرضاء ولا ينفع الرضاء بالامر الارادى مجرداً عن الرضاء
 بالامر التكليفى (فتقابلت الحضرتان) اى الربوبية والعبودية (تقابل الامثال
 والامثال اضداد لان المثليين لا يجتمعان) المجتمعان والمثلان متميزان فلا يجتمعان
 (لا يتميزان فائمه) اى فمافى العالم من حيث الوجود (الامتيز) واحد (فائمه)
 اى فى العالم (مثل) لان المثالية تقتضى الاثنائية (فمافى الوجود مثل) اذ الوجود
 هو عين التميز (فمافى الوجود ضد فان الوجود حقيقة واحدة والنسبة لا يضاد
 نفسه) فاذا ارتفع الاضداد والامثال بظهور وحدة الوحدة الوجود (* شعر ا فلم يبق
 الا الحق لم يبق كائن) اى عالم الا كوان لقضاء بهافى الحق (فائمه) اى فى الوجود
 (موصول ولائمه يان *) اى لا موصول ولا واصل ولا مفارق لاستهلال الكل
 فى عين الوجود عند تجلى وحدة الوجود (بذا) اى بما ذكرنا من وحدة الوجود
 (جاء برهان العيان) وهو البرهان الكشفى (فمارى * بعينى) شيئاً (الاعينه) اى الا
 ذات الحق لا غيره لاستهلاك جميع الاشياء فى نظرى فى ذات الحق (اذا عاين *) اى
 اذ اشاهد معانية حقيقة الامر وهذا لمن لم يخشى ربه ان يكون هو
 لعدم علمه بالتميز فهو فوق مقام الخشية واما قوله (ذلك) اى رضى الله
 عنهم ورضوا عنه فهو (لمن يخشى ربه ان يكون هو لعله بالتميز) بين
 الربوبية والعبودية (لما دلنا على ذلك) التميز (جهل اعيان فى الوجود)
 يتعلق بجهل وكذا (بما اتى به عالم) يتعلق به والمراد بما اتى به عالم ما ذكره
 من وحدة الوجود فى الايات فعالم بالله يثبت التميز فى مقام ويثبت عدم
 التميز فى مقام واما من لم يكن عالماً بالله فلا يثبت الا التميز فدنا على التميز
 عدم علمهم بعدم التميز (فقد وقع التميز بين العبيد) فاذا وقع التميز بين العبيد
 (فقد وقع التميز بين الارباب) ضرورة وجوب وجود العلة عند وجود
 المعلول لان التميز بين العبيد ارحاصل من التميز بين الارباب * ولما كان فى هذا
 الدليل نوع خفاء عند العقل اذ يجوز للعقل ان يمنع الملازمة اورد على
 ذلك الدليل بقوله (ولو لم يقع التميز) بين الارباب (لفسر الاسم الواحد

الآلهى من جميع وجوهه بما يفسر به الآخر والمعز لا يفسر بتفسير المذل الى
 مثل ذلك لكنه) اى لكن المعز (هو) المذل (من وجه الاحدية كما تقول
 فى كل اسم انه دليل على الذات وعلى حقيقته) اى حقيقة ذلك الاسم (من
 حيث هو فالسمى واحدا فالمعز هو المذل من حيث المسمى والمعز ليس المذل
 من حيث نفسه وحقيقته) وانما لم يكن المعز هو المذل من حيث نفسه (ثانياً
 المفهوم مختلف فى الفهم فى كل واحد منهما) فدل اختلاف مفهومهما فى الفهم
 على ان احدهما ليس هو الآخر بحسب نفسه وحقيقته ١ ولما بين فى الاستاء منهية
 الاتحاد وجهة الاختلاف اراد ان بين هذا المعنى بين الحق والخلق (انظر اقلنا ننظر
 الى الحق ٢ وتعريفه عن الخلق ١) اى مع تعريف الحق من الخلق من كل الوجوه
 بل اجعله معرى مستغنياً من حيث الذات عن الخلق واجعله متماثاً من حيث
 الصفات الى الاكوان (ولا ننظر الى الخلق ٢ ونكسوه سوى الحق ١) من كل
 الوجوه بل تكسوه بالغيرية فى مقام الكثرة ونكسوه بالحق فى مقام الجمع
 وهو مقام تحققه بصفات الحق (ونزهه وشبهه ١) اى نزهه الحق فى مقام التنزيه
 وهو مقام استغناء ذاته تعالى عن العالمين وشبه الحق فى مقام الصفات بالملك
 بالصفات الكاملة كالحياة والعلم والسمع وغير ذلك (وقم فى مقام الصادق ١)
 يعنى اذا علمت ذوق ما ذكرنا لا وعلمت به فقد اتممت فى مقام الكمالين وهو
 مقام الجمع بين الكمالين التنزيه والشبه باذا نزهت وشبهت وفيت فى مقام
 الصدق ولا يبالي لك بعد ذلك (وكن فى الجمع ان شئت وان شئت فى العرف ١)
 لانك حينئذ نلت درجة المحققين والموحدين فلا يضرك فى اى مقام كنت
 من الفرق والجمع فاذا تحققت بما قلنا لك (محز) اى تقابل ونساوى (بالكل)
 اى بكل الناس فى هذا الكمال (ان كل ١ تبدي) اى ان قصد كل من الناس
 (قصب السبق ١) فلا يسبق عليك شئ منهم وانت لا تسبق عايتهم لانه ليس
 وراء هذا المقام مقام آخر فقلوه ان كل شرط محز جزاؤه والجملة الشرطية
 جواب لشرط محذوف كما ذكرنا الشرط المقدر فلما كان الامر كما ذكرنا
 (فلا تقنى) من حيث حقيقتك من فى يقنى (ولا ينبى ١) من حيث خالقيتك

وأمينك لتبدل احكام الخلقية عليك (ولا تقنى) الاشياء من جهة الحقيقة من افنى
 يفنى (ولا تبقى*) من حيث التعينات من ابقى يبقى (ولا يلقي) على البناء للمفعول
 (عليك الوحي* في غير ولا تلقى*) اى لا يلقي الله الوحي عليك في حق غير بل يلقيه
 على نفسه فانك هو من حيث هويتك وحقيقتك وانت مرتبة من مراتب تفصيله
 هذا ان كان الحق باطنا والعبد ظاهراً او لا يلقي الوحي في حق غيرك بل يلقيه
 على نفسك فان الحق انت من حيث الحقيقة هذا ان كان الحق ظاهراً والعبد
 باطناً والوحي من جانب الحق كونه سبباً لوجود العبد ولكل ما يحتاج العبد
 اليه ومن طرف العبد كونه سبباً لظهور كمالات الحق واحكامه* ولما بين
 اسرار الرضاء شرع في بيان اسرار التناء فان كلا منهما مودع في كبة
 اسمعيل عايه السلام بقوله (التناء) يكون (بصدق الوعد لا بصدق
 الوعيد) بخلاف الرضاء فانه يكون بصدق والوعيد كما انبت (والخضرة
 الا آهية تطلب التناء المحمود بالذات) من كل عبد سعيداً كان او شقيماً فلا بد
 وقوع المطلوب الحق من كل عبد فلا بد صدق الوعيد والتجاوز من الحق في
 حق كل عبد على حسب ما يليق بذواتهم حتى يحصل له التناء المحمود من كل
 عبد حسب مراتبهم (فبى عليها بصدق الوعد لا بصدق الوعيد) اى لما طلب
 الذات الآهية بذاته التناء المحمود لا يثبى عليها الا بصدق وعده بالتجاوز عن
 سيئاتهم واداء التناء المحمود لا يكون الا بصدق الوعد لا بصدق الوعيد (بل) يثبى
 عايتها (بالتجاوز) عن وعده بالعفو يدل على ذلك قوله تعالى (فلا تحسبن الله
 يخاف وعده رسله ولم يقل ووعيده) لعدم التناء المحمود بصدق الوعيد (بل قال
 ويتجاوز عن سيئاتهم مع انه) اى الحق (نوعد على ذلك) اى على اشيء
 فدل هذه الآية على ان الله تعالى يطلب بذاته عن عباده التناء المحمود وان
 هذا التناء لا يحصل الا بصدق وعده عباده والتجاوز عن سيئاتهم فمع التجاوز
 للخالدين في النار ابداً بحصول التعيم المنزج بالعذاب لهم فيثبون بذلك على الله
 تعالى فمع التناء المطلوب فاذا كان التناء في حق الحق بصدق الوعد (فاننى على
 اسمعيل عليه السلام بانه كان صادق الوعد) فالتناء المحمود سواء كان من العبد

على الحق او من الحق على العبد لا يكون الا بصدق الوعد (وقد زال الامكان)
 اى وقد زال بدلالة النص امكان وقوع الوعيد على الابد (فى حق الحق
 لما فيه) اى وقوع الامكان (من طالب مرجح) والطلب المرجح لوقوع الوعيد
 هو الذنب وذلك يرتفع بوعدته تعالى بقوله (ويتجاوز عن سيئاتهم) فان وعده
 واجب الوقوع فى كل عبد فزال وقوع الوعيد وقت وقوع التجاوز وليس
 التجاوز فى حق الكفار التخاص عن الم النار بل المراد بالتجاوز حصول الرحمة
 الممتزجة بالنار فاذا زال صدق الوعيد (شعره) فلم يبق الا صادق الوعد وحده (وما)
 اى ليس (لوعيد الحق عين تعين) على الباء المفعول اى شخص تعين له
 العذاب الخالص عن الرحمة على الابد بالنص (وان دخلوا) اى الاشقياء
 (دار الشقاء فاليهم) على لذت فيها (اى فى تلك الدار) (نعيم مبين) خبر مبتدأ
 محذوف (نعيم) منصوب بمبان (جنان الخلد فالامر) اى نعم خات الخلد
 ونعيم دار الشقاء (واحد) و بينهما (اى بن النعمين) عند التجلى (اى عند
 الظهور) (تبين) لان نعيم الجنان رحمة خالصة عن العذاب ونعيم دار الشقاء
 رحمة ممتزجة لا تخلو عن العذاب اصلاً فكما عند التحقيق واحداً داخلياً
 فى حد النعم ومتباينان عند التجلى فهذا هو معنى قوله فالامر واحد
 بينهما عند التجلى تبين (يسمى) نعيم دار الشقاء (عذاباً من عذوبة
 طعمه) اى لاجل عذوبة طعم هذا النعيم لاهله يعنى كما ان العذاب
 الاصطلاحي متحقق فى الكفار فى دار جهنم كذلك العذاب الاغوى وهو اللذة
 متحقق فيهم فكانوا جامعين بينهما ومتحققين بهما على الابد يدل على ذلك
 (وذاك) اى عذابهم (له) اى لنعيمهم (كالقنبر والقشر صائناً) اى حافظ
 لاهله فلا يزال العذاب صائناً لاهله وهو نعيمهم فلا يزال العذاب الاصطلاحي عنهم
 ابداً كما هو مذهب اهل السنة فان المصنف قسم الرحمة الى رحمة ممتزجة
 بالعذاب والى رحمة خالصة من العذاب ثم قال لا يكون هذه الرحمة فى الدار
 الآخرة الا لاهل الجنان ثم اثبت النعيم المبين لاهل الشقاء فالنعيم هو عين
 الرحمة عنده وعند سائر اهل الله فالنعيم منه نعيم خالص مختص باهل الجنان

ومنه نعيم مخرج بالعذاب مختص باهل جهنم وبعض الشارحين حمل كلامه على خلاف مراده وقال في شرح كلامه في هذه المسئلة ان العذاب منقطع مطلقا عن الكفار ومن ذلك ظن بعض الناس السوء على الشيخ وعلى اهل الله الذي على طريقته في العلم بالله تعالى وسنطاع حقيقة هذا المقام في آخر الفصل الهودي ان شاء الله تعالى

فصل حكمة روحية في كلمة يعقوبية

فصل حكمة روحية اي العلوم التي تختص ادراكها بالروح في كلمة يعقوبية اي مودع في روح هذا النبي عليه السلام روحية بضم الراء انم من فتحه فكان المراد ههنا الضم لان العلوم التي تذكر في هذا الفصل كلها من ادراكات الروح ومن خواصه * ولما وصي يعقوب بنيه وقال يا بني ان الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن الا وانتم مسلمون اراد ان يبين ان اسرار الدين الذي مودع علمه في روح يعقوب عليه السلام فقال (الدين دينان) اي الدين يطلق عند اهل الله تعالى على معينين احدهما (دين عند الله و) دين عند (من عرفه الحق تعالى) وهم الرسل (و) دين عند (من عرفه من عرفه الحق) وهم العلماء ورثة الانبياء فهذا كله دين عند الله تعالى (و) ناسبها (دين عند الخلق) اي عند الخواص وهو الطريق الخاص الحاصل لهم باختراعهم (وقد اعتبره الله فالدين الذي عند الله هو الذي اصطفاه الله واعطاه الرتبة العلية على دين الخلق) فدل ذلك على ان السريعة اقوى وافضل على طريقة اهل الله وان كانت تلك الطريقة جامعة لدين الحق (فقال تعالى ووصي بها ابراهيم بنيه ويعقوب يا بني ان الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن الا وانتم مسلمون اي متقادون اليه وجاء الدين بالالف واللام للتعريف وللعهد وهو) اي الممهود (دين معلوم معروف) عند المخاطب (وهو) اي الدين المعروف (قوله تعالى) اي هو المراد من قوله تعالى (ان الدين عند الله الاسلام وهو) اي الاسلام (الانقياد) فاذا كان الاسلام هو الانقياد (فالدين عبارة عن انقيادك والذي) جاء (من عند الله هو النسرع الذي انقذت انت اليه)

فقوله تعالى (ان الله اصطفى لكم الدين) يدل على ان الدين عند الله هو الشرع
المصطفوية والاسلام هو انقياد اليه وقوله تعالى (ان الدين عند الله الاسلام)
يدل على ان الدين عند الله هو انقياد العبد الى الشرع فصيح المطلق الدين على
المعينين فبنى كلامه على الفرق فقال (فالدين الانقياد والناموس هو الشرع
الذي شرعه الله) اي جعله طريقاً ومذهباً لعباده يسلكونه (فمن اتصف بالانقياد
لما شرعه الله فذلك) الشخص (الذي قام بالدين واقامه اي انشاء كما يقيم الصلاة
قالعبد هو المنشي للدين والحق هو الواضع للاحكام) وهي الزواجر والالهيّة
فاذا كان العبد هو المنشي للدين (فالانقياد عين فاعمال) وهو الانشاء (فالدين)
حينئذ حاصل (من فاعمال) وهو الانقياد وهو معنى ثالث المدين مغاير للمعنيين
الاولين (فما سجدت الا بما كان منك) اي بما حصل من انقيادك وهو الدين فاما مدت
الابا تارك (فكما اثبت السعادة لك ما كان الاقوال) اي ما كان حاصل من فاعمال
اذ نفس الفعل وهو الانقياد معنى مصدرى معدوم في الخارج لا تثبت به المادة
بل ثبت بآثاره الوجود في الخارج (كذلك ما اثبت) اي ما اظهر (الاسماء
الالهية الا فاعماله) اي افعال الحق (وهي) اي افعال الحق (انت) فهو له (وهي
المحدثات) جملة مفسرة لجملة وهي انت (فبا ثاره) اي با تارك الحق هي المألوهات
(يسمى) الحق (آلهها و با تارك) وهي اقامتك الدين (سميت عيدا) بالسعادة
العظمى وهي سبب لنجاتك عن النار ودخولك في الجنان فاما كان احدا عيدا
ومرضياً عند ربه الا بالانقياد الى الشرع (فان ذلك الله) في التسمية وظهور
كالاتك (منزاته) في التسمية وظهور كالاته (اذا اقامت الدين وانقذت الى ما سره
لك وسابسط) لك (في) بيان (ذلك) المقام (ان شاء الله تعالى ما) مفعول سابسط
اي الذي (يقع به الفائدة بعد ان نبين الدين الذي عند الخلق الذي اعتبره الله
تعالى) فاذا اعتبر الله الدين الذي عند الخلق (فالدين كله) اي سواء كان عند الحق
او عند الخلق مختص (لله) لا يكون لغيره (وكله) اي سواء كان عند الحق او عند الخلق
(منك لامنه) اي حاصل منك لا من الله (الا بحكم الاصل) (فان الاشياء كلها بحكم
الاسماء لاله الله وبالله والى الله ولما وعد بيان الدين الذي

عند الخلق شرع في بيانه بقوله تعالى فقال (قال تعالى ورهبانية) وهي التي يفعلها الراهب العالم في الدين العيسوي من العزلة عن الخلق والرياضة وتقليل الأكل والشرب وغير ذلك (ابتدعوها) أي اخترعوا تلك الرهبانية من عند انفسهم وكلفوا انفسهم بذلك من غير تكليف من ربهم طلباً بذلك من الله اجراً (وهي) أي الرهبانية (النواميس) أي السرائع (الحكمية) أي تحصل منها الحكمة والمعرفة الالهية التي لا تحصل من غيرها لذلك اعتبره الله تعالى فالدين الذي عند الخالق هو الذي وضعه الخالق موافقاً لاحكام التسرية واعتبره الحق (التي لم يجي الرسول المعلوم من عند الله تعالى بها) أي بهذه النواميس الحكمية (في) حق (العام) قوله (بالطريقة الخاصة المعلوم في العرف) متعلق بقوله المعلوم وهذه الطريقة الخاصة المعلوم في العرف وهو ظهور انسان بدعوى النبوة واظهار المعجزة وبهذه الطريقة يعلم النبي في عرف الناس فهو من باب التازع فقدر مفعول ابتدعوها او متعلق بقوله لم يجي فالمراد بالطريقة الخاصة طريق الوحي او متعلق بقوله ابتدعوها فالمراد طريق الرياضات (فلما وافقت الحكمة والمصلحة الظاهرة فيها) أي في النواميس (الحكم الالهية في المقصود بالوضع المنسوع الالهية) وهو تكميل النفس الانسانية بالعلم والعمل (اعتبره) أي اعتبر الحق ما وضعه الراهب العالم في الدين المسيحي من النواميس الحكمية (اعتبار ما سرعه من عنده تعالى) فكان ذلك الطريق الخاص الذي هو دين عند الخالق دين عند الله في المفهوم واستحقاق الاجر بالعمل بسبب اعتباره تعالى اعتبار ما سرعه من عنده (وما كتبها) أي الذي اخترعوها ما قرض الله أي هذه النواميس بالوضع من عنده (عليهم) أي على المخترعين الذين اوجبوها على انفسهم (ولما فتح الله بينه وبين قلوبهم) بسبب تحمّلهم بهذه الاعمال الشاقة (باب العناية والرحمة) وهو معنى قوله (وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة) (من حيث لا يشعرون) ذلك الفتح (جعل في قلوبهم تعظيم ما سرعوه) أي الذي جعلوه مذهباً وطريقاً لانفسهم كانوا (يطلبون بذلك) أي بما سرعوه (رضوان الله تعالى) قوله (على غير الطريقة النبوية) متعلق بما سرعوه

(المعروفة) في العرف العام (بالتريف الآلهي) أي بإظهار المعجزات والمراد بالغيرية وضعهم أموراً زائدة على الفرائض التي أتى بها النبي في حق العامة وهذه الزوائد من جنس تلك الفرائض ومن فروعها لان المراد إيمان ما يباينه فان تقليل الطعام وكثرة الصيام وقلة النوم وغير ذلك من تكليفاتهم على أنفسهم لا يخالف الشرع بل هو من دقيقته فمن عمل بطريق التصفية فقد عمل بإسائه فله اجران اجر الفرائض واجر الطريق الذي اعتبره الله تعالى (فيقال فأرعوها هؤلاء الذين شرعوها) أي هذه الطريقة (وسرعت لهم) أي شرع الله لهم هذه الطريقة باعتبار ما شرعه (حق ربائهم) أي فلم يعظموها حق تعظيمها ولم يعبدوا الله بها وما اوحىها على أنفسهم (الا ابتغاء رضى الله) (ولذلك) أي ولاجل علمهم حصول رضوان الله فيهم المن يعمل بها (اعتقدوها) وعملوا بها فمن اقامها بحقها قال الله تعالى في حقهم (فأتينا الذين آمنوا بها) بالايان الصحيح وهو الايمان بمحمد عايه السلام واقادوا اليها (منهم) أي من هؤلاء (اجرهم) وهو الرضوان وثواب الدار الآخرة (وغير منهم) أي من هؤلاء الذين شرع فيهم هذه العبادة (أي شرع الله في حقهم بعد أن شرعوا لانفسهم باختراهم هذه العبادة) فاسقون أي خارجون عن الانقياد اليها والقيام بحقها) ولم يؤمنوا بمحمد عليه السلام (ومن لم ينقد اليها) إلى هذه العبادة (لم ينقد اليه مترعه) أي مشرع ذلك التشرع وهو الحق فانه لما اعتبره فقد اضاف اليه تعالى فكان اجره على الله (بما يرضيه) من اعطاء الجنة فان الرضوان وثواب الدار الآخرة اجر الانقياد فمن لم ينقد إلى التشرع لم ينقد اليه وانزع التشرع باعطاء الجنان التي لو ائقاد حصلت له تلك الجنان فالمراد بقوله وكثير منهم فاسقون هم الرهبان الذين لم يؤمنوا بمحمد عليه السلام قال بعض العلماء فرض الله عليهم هذه الطريقة بعد اختراعهم واوجبهم على أنفسهم وقال بعضهم ذلك كالتطوع من التزمه لله لزمه كالنذر والصحيح عندي انه لا يكتب عليهم بعد ذلك فلو ترك واحد منهم هذه الطريقة بعد شرعهم او بعض آدابها

وعمل بالشرع الذي جاء في العامة من عند الله لم يواخذ على ذلك ولكن لم يحصل له الدرجات العالية في الدنيا والآخرة التي هي لعامتها وليس ذلك كالتطوع نحو الصلاة والصوم ولا كالنذر حتى لازم من التزمه بل هو كمن ذهب الى البكة بقصد الزيارة ولم ينذر فاذا رجع بدون شروع بركن من اركانها لم يلزم عليه شيء فطر يقتضاه هذه كذلك فمن شرع منا الى هذه الطريقة ورجع قبل التكميل وترك العمل مقرراً بحقيقتها وعمل بالشرع العام فله الاجر بقدر عمله ولا يعاقب على تركه ومن ترك التكميل وتحصيل المعرفة والكمال بعدم طاقة نفسه بالاعمال الشاقة او للمصالح اللازمة له وتحقيق اركان الشرائع وواجباتها وسانها وله اجر غير مقطوع في الدنيا والآخرة فهو كمن عمل في جميع الاوقات (لكن الامر) الارادي (يقتضي الاتقياد) من الجانبين وان كان الامر التكليفي يقتضي عدم اتقياد المشرع الى من لم ينقد الى شريعة المشرع (وبيان) اي بيان اقتضاء الامر الاتقياد (ان المكلف اما منقاد بالموافقة او مخالف فالموافق المطيع لا كلام فيه لبيانه) فانه ينقاد اليه مشرعه كما ينقاد هو اليه (واما المخالف فانه يطلب بخلافه الحاكم عايه) اي يطلب بسبب خلافه الذي يحكم عايه ويمنعه عن الطاعة (من الله حد امرين اما التجاوز والعفو واما الاخذ على ذلك) الخلاف (ولا بد من احدهما لان الامر حق) اي مطابق للواقع (في نفسه) لا يخلو من احدهما (وعلى كل حال) اي حال اتقياد العبد وعدم اتقياده (قد صح اتقياد الحق الى عبده لافعاله) اي لافعال العبد (وما هو عليه) اي الذي هو عليه العبد (من الحال) فان العبد وان كان مخالفاً بالامر التكليفي لكنه منقاد لربه من حيث الامر الارادي فيعطى الحق ما يطلبه منه بخلافه (فالحال) اي في حال العبد التي تقتضي اتقياد الحق باعطاء ما يطلبه منه (هو المؤثر) في اتقياد الحق الى عبده باعطاء ما يطلبه (فمن هنا) اي ومن حصول الاتقياد من الطرفين (كان الدين جزاء اي معاوضة بما يسر) وهو الرضاء من الطرفين (وبما لا يسر) وهو عدم الرضاء من الطرفين فيه (فبما يسر رضى الله عنهم ورضوا عنه هذا) اي قوله تعالى رضى الله عنهم ورضوا عنه (جزاء) ومعاوضة

من الجانبين (بما يسر) وقوله تعالى (ومن يظلم منكم نذقه عذاباً يئساً هذا جزاء
بما لا يسر) لانه لا رضاء من الجانبين وقوله تعالى (ويتجاوز عن سيئاتهم
هذا جزاء) بما رضوا عنه لا جزاء بما رضى الله عنهم بل جزاء بما لا يرضى الله
عنهم فعلى اى حال (فصح ان الدين هو الجزاء كما ان الدين هو الاسلام
والاسلام هو عين الاتقياد فقد اتقاد) الحق باعطاء ما يطلبه العبد (الى ما يسر
والى ما لا يسر وهو) اى الاتقياد (عين الجزاء هذا) المذكور فى بيان معنى
الدين وهو ان يكون الدين جزاء ومعاوضة بين الله وبين العبد باتقياد كل
منهما الى الآخر فعلى هذا الوجه فالدين منقسم بين العبد والحق بعضه
من العبد وبعضه من الحق (لسان الظاهر فى هذا الباب) اى فى تحقيق معنى
الدين يعنى يعلم هذه المسئلة اهل الظاهر (واما سره وباطنه) اى اى ما سره الاسان
وباطنه اوسر الدين فى هذا الباب (قائه) اى فان الدين او الجزاء (نجلى) اى
ظهور من الممكنات (فى مرآة وجود الحق وهو) اى الظهور (عنه) تعالى
بالممكنات (فلا يعود على الممكنات من الحق الاما تعطيه ذواتهم) اى ذوات
الممكنات (فى احوالها فان لهم) اى للممكنات (فى كل حال سورة مختلف
صورهم لاختلاف احوالهم) كاصباوة والشبابه والتجوىخا باختلاف
فى شخص واحد لاختلاف الزمان والاحوال (فمختلف النجلى) فى مرآة
وجود الحق (لاختلاف الحال) اى لاختلاف حال الممكن (فيقع الاتر)
من الحق (فى العبد بحسب ما يكون) العبد فى حاله (فما اعطاه) اى العبد
(الخير) وهو ما يسر (سواء) اى سوى ما اعطاه العبد الحق وكذلك قوله
(ولا اعطاه ضد الخير) وهو ما لا يسر (غيره بل هو منعم ذاته ومعدبها فلا يذم
الانفسه ولا يحمدين الانفسه فله الحجة الباطنة فى علمه بهم اذ العلم يتبع المعلوم)
فما اعطاهم الا بعلمهم وما علمهم الا على حسب احوالهم فكان الدين كله لا عبد
من العبد على هذا الوجه فهو جزاؤه حاصل له من نفسه خيرا اوسرا (م
السرى الذى فوق هذا) السرى (فى مثل) هذه (المسئلة ان الممكنات) ثابتة

(على اصلها من العدم) بيان للأصل (وليس وجود الا وجود الحق) ملتبسا
 (بصور احوال ما هي عليه الممكنات في انفسها واعيانها) وهو الحق الخلق وهو
 غير الوجود الواجب (فقد علمت من يتلذذ او من يتألم) وهو حقيقة الوجود
 من حيث تعينه باحوال الممكنات فهو وجوده بمقام العبودية واما
 الوجود الواجب فهو منزّه عن التلذذ والتألم وعلى هذا السرّ الدين
 كله لله من الله فالتلذذ والتألم في هذا السرّ هو العبد بعينه كما في الوجهين
 الأولين لكن تلذذ العبد وتألمه في هذه الصورة كله من الحق في علم العبد فقوله
 هي راجع الى الممكنات قبله والممكنات الثاني بدل منه (و) علمت (ما) اي شيء
 او الذي (يعقب كل حال من الاحوال) وما يعقب كل حال من الاحوال الا
 الحال بمعنى يتعاقب كل من الاحوال الاخرى فكان كل منها جزءاً للآخرى
 فكان الجزء كله من تجليات الحق وكل مفعول يعقب (وبه) اي وسبب كون
 الجزء يعقب حالا بعد حال (سمي) الجزء (عقوبة وعقاباً وهو) اي
 العقاب (سائح) جائز بحسب اللغة (في الخير والشرّ غير أن العرف الشرعي
 سماه) اي الجزء (في الخير ثواباً وفي الشرّ عقاباً ولهذا) اي ولاجل ان
 الجزء كل حال يعقبه حال اخرى (سمي او شرح الدين) الذي هو الجزء
 (بالعادة) انما سمي بالعادة (لانه) اي الشأن (عاد عايه) اي على العبد
 (ما يقتضيه ويطلبه حاله) من الجزء فما فاعل عاد وضمير المفعول في يقتضيه
 راجع الى ما ويطلبه تفسير ليقتضيه وحاله فاعل يقتضيه الضمير المجرور راجع
 الى العبد فعاد عليه ما يطلبه حاله فالمقتضى حال العبد والمقتضى الجزء فاذا عاد
 عليه ما يطلبه (فالدين العادة) بهذا المعنى كما ان الجزء يسمى عقاباً لتحقيق
 التعقب في مفهومه و (قال الشاعر * كدينك من ام الحويرث قبها * اي عادتك
 ومعقول العادة) اي المفهوم من العادة عقلاً (ان يعود الامر بعينه الى حاله)
 الاول (وهذا) المعنى المعقول من العادة (ليس) موجود (تمه) اي في الجزء
 وليس في الوجود (فان العادة) بمقتضى العقل (تكرار) ولا تكرار في التجليات
 الالهية فلما توجه ان يقال فاذا لم يكن ثمه تكرار فكف سمي الدين بالعادة استدراك

بقوله (لكن العادة) وهي عود الشيء الى ما كان عليه من اول حاله (حقيقة واحدة معقولة) اي ثابتة في العقل لا تعدد في نفس تلك الحقيقة (والتشابه) اي التعدد (في الصور) الحسية (موجود) واستدل عليه بقوله (فحين نعلم ان زيدا عين عمرو في الانسانية وما عادت الانسانية اذ لو عادت لتكثرت) الانسانية (وهي حقيقة واحدة والواحد لا يتكرر في نفسه ونعلم ان زيدا ليس عين عمرو في الشخصية وشخص زيد ليس شخص عمرو مع تحقيق وجود الشخصية بما هي شخصيته) اي مع وجود سبب الشخصية وهو الانسانية (في الاثنين زيد وعمرو فقول في الحس عادت) الانسانية (لهذا الشبه) وهو المثالية بالموود في وجود الانسانية في الاثنين (ونقول في الحكم الصحيح لم تعد) الانسانية (فما) اي فليس (ثم) اي في الجزاء (عادة بوجه) لعدم التكرار والمغايرة في نفس الامر (وثم عادة بوجه) اي من حيث ان الحال الثاني مثل الحال الاول في الحس (كما ان ثم جزاء بوجه وما ثم جزاء بوجه فان الجزاء ايضا) اي كالعادة حال حاصل (في الممكن من احوال الممكن) بيان لحال فجاز فيه الوجودان فن حيث انه يوجب الحال الاول للحال الثاني ثبت فيه الجزاء والعمود ومن حيث انه حال اخر لعين الممكن ما ثم فيه جزاء فلما فرغ عن بيان الفائدة الموعودة بقوله وسابست ذلك ان شاء الله ما تقع به الفائدة اراد ان يبين اختصاص الفائدة بنفسه يجب لا تقع هذه الفائدة من الدماء بالله لا فساد ولا في زمانه الابه فهذه المسئلة مما فرده لذلك قال (وهذه مسئلة اغفلوها علماء هذا الشأن) اي الفن * ولما اوهم ظاهر كلامه نسبة الجهل اليهم وهي نوع من المدة التي لا تليق بهذا الكامل بل هو كذب عليهم بهذه المسئلة فسر لدفع هذا لاحتمال الغير المرضى بقوله (اي اغفلوا اوضحها على ما ينبغي) حتى تقع الفائدة التي تقع اوضحها هذا قبل هذا الكلام على وفوع الايتاح منهم ان لا يسيروا في تفسيره بقوله (لا اهتم جهلوا هذه) المسئلة فلما نسب الله اليهم الايتاح والاهتمام الى نفسه دل ظاهر كلامه

على ترجيح نفسه عليهم بنسبة النقص اليهم والكمال اليه وهو لا يليق بهذا
المرشد الاكمل فدفع هذا التوهم مع بيان بعض احوال المسئلة بقوله (فانها)
اي هذه المسئلة (من جملة سر القدر المتحكم في الخلائق) فالخلائق تحت
حكومته فحكمت هذه المسئلة عليهم عن ايضاحها في الغفلة فغفلوه فان الغفلة عن
ايضاح المسئلة حال من احوال عينهم الثابتة فالايضاح حال من احوال فحكم
على بالايضاح فاوضححت فحينئذ قد ثبت الاستواء بينه وبينهم في هذه المسئلة
في اتباع حكمها فقوله فانها من سر القدر المتحكم في الخلائق جاء لبيان عذرهم
في غفلتهم ولما بين ان الدين هو حال الممكن شرع في بيان احوال خادم الدين
وهو الرسل عليهم السلام وورثتهم (واعلم انه كما يقال في الطيب انه خادم الطبيعة
كذلك يقال في الرسل والورثة انهم خادموا الامر الالهي في العموم) اي في حق
عامة الخلق (وهم في نفس الامر خادموا احوال الممكنات) لان الله لا يأمر
العبد الا ما طلبه العبد منه من احوال عينه الثابتة (وخدمتهم من جملة احوالهم
التي هم عليها في حال ثبوت اعيانهم فانظر ما اعجب هذا) كيف يكون الاشرف
خادماً وهو الرسل وورثتهم للاخس وهو من دونهم ولما اجل خادم الطبيعة
وخادم الامر الالهي اراد أن يفصل حتى يتبين ما هو المقصود فقال (الا)
استثناء منقطع اي لكن (ان الخادم المطلوب هنا) سواء كان خادم الطبيعة
او خادم الامر الالهي (انما هو واقف) اي ثابت (عند مرسوم) اي عند امر
(مخدومه اما بالحال او بالقول) متعلق بمرسوم يعني ان المراد بالخادم هو الثابت
في خدمة مخدومه بامر مخدومه اليه لخدمة نفسه بالحال او بالقول كيف لا يكون
المراد من الخادم المذكور ما قلنا (فان الطيب انما يصح ان يقال فيه خادم الطبيعة
لومني بحكم المساعدة لها) وما هذا المشي الا وهو وقوف الطيب عند امر
الطبيعة فظهر أن قوله كما يقال في الطيب انه خادم الطبيعة انما يصح لو كان
الطيب خادماً للطبيعة بحكم الطبيعة عليه فاذا لم يمش الطيب بحكم المساعدة لها
لم يكن خادماً لها (فان الطبيعة قد اعطت في جسم المريض مزاجاً خاصاً به) اي
بسبب ذلك المزاج (يسمى) الجسم (مريضاً ولو ساعدها الطيب) اي الطبيعة في ذلك

المزاج الخاص (خدمة لزاد) الجسم المريض (في كمية المرض بها) أي بسبب الخدمة (أيضاً) كما زاد مزاجاً خاصاً بإعطاء الطبيعة والمراد الطبيعة ملكوت الجسم فلم يساعد الطبيب الطبيعة في المرض بل يمنعها عن المرض (وإنما يردعها) أي وإنما يمنع الطبيب الطبيعة عن المرض بمباشرة بما يزيل به المرض (طلباً للصحة) أي لصحة جسم المريض (والصحة) للجسم المريض تحصل (من الطبيعة أيضاً) كما يحصل المرض منها (بالشاء مزاج آخر) وهو المزاج الصحيح (يخالف هذا المزاج) المريض (فأذن) أي فعلى تقدير عدم مساعدة الطبيب الطبيعة في الجسم المريض (ليس الطبيب بخادم للطبيعة) مطلقاً بل خادماً من وجه وغير خادم من وجه (وإنما هو خادم لها) أي وإنما كان الطبيب خادماً للطبيعة (من حيث أنه لا يصلح جسم المريض ولا يغير هذا المزاج) المريض من المرض إلى الصحة (إلا بالطبيعة) أي إلا بأمر الطبيعة له بلسان الحال (أيضاً) كما أن عدم التغير من المرض إلى الصحة لا يكون إلا بالمساعدة للطبيعة فحكم الطبيعة بلسان الحال على الطبيب بالأمرين دفع المرض والمساعدة فيه فلا بد أن يقع عند الطبيب ما هو الأصلح في حق جسم المريض (ففي حقها) أي فالطبيب في حق الطبيعة (يسعى من وجه خاص) وهو إصلاح جسم المريض (غير عام) تأكيداً لوجه خاص (لأن العموم لا يصح في مثل هذه المسئلة) ولا يؤدي إلى اجتماع النقيضين فإذا كان الأمر كذلك (فالطبيب خادم) للطبيعة من حيث الإصلاح (لأخادم) بحكم عدم المساعدة فلما فرغ عن بيان أحوال الطبيب سرع في بيان ما هو المقصود الأصلي الواجب علمه بقوله (كذلك) أي كالطبيب الخادم للطبيعة (الرسول والورثة في خدمة) أمر (الحق والحق على وجهين) وقوله (في الحكم) أي في الأمر يتعلق بالحق وقوله (في أحوال المكلفين) يتعلق بالحكم (فيجري الأمر) أي فيصدر ما أمره الحق بالعبد (من العبد بحسب ما) أي باعتبار الذي (تقتضيه إرادة الحق ويتعلق إرادة الحق به) أي وقوع ذلك المراد من العبد (بحسب ما يقتضيه به علم الحق ويتعلق علم الحق به على حسب ما أعطاه المعلوم من ذاته) فإذا وافق

الامر الآلهى بالارادة وقع المأمور به من المكلف فيقال في حقه المطيع فاذا لم يوافق الامر التكليفى الامر الارادى في الوقوع لم يقع الامر التكليفى من المأمور فيقال في حقه العاصى فاذا كان ارادته تعالى تابعة لعله وعلمه تابعاً لمعلومه (فظاهر) اى فما يوجد كل معلوم في الخارج (الابصورية) التى هو عليها فى علم الله تعالى فاذا كان الامر الآلهى على وجهين (فالرسول والوارث خادم الامر الآلهى) التكليفى قوله (بالارادة) يتعلق بخادم اى تعلق ارادته تعالى فى علمه الازلى بان الرسول خادم اى مبلغ للامر الآلهى الى المكلف سواء وقع ذلك الامر من العبد المكلف اولاً (لا خادم الارادة) والالساعد الفاسق فى فسقه ولم يكن كذلك فاذا كان الرسول خادماً للامر الآلهى بالارادة لا خادم للارادة (فهو) اى الرسول (يرد) ماصدر من العبد بما يخالف الامر الآلهى (عليه) اى على المكلف (به) اى بالامر الآلهى ولا يقبل منه الفعل الذى يخالف الامر التكليفى مع انه لا يكون الابرادة الله تعالى ولو خدم الارادة لما يرد هذا الفعل منه فان الله يأمره ان يخدم الامر الآلهى بان يرد ما يخالف الامر الآلهى على صاحبه فهو مأمور برد المنكر عليه والمعروف اليه (طلباً لسعادة المكلف) وهى الاصلح فى حقه فاذا رد ما وقع من العبد بالارادة فلا يخدم الارادة (فلو خدم الارادة الآلهية مانصح) الخلق بل يتركهم على حالهم لانه المراد وقوعه (وما نصح الا بها اعنى بالارادة) اى الا بالارادة المتعلقة بالنصيحة مطلقاً سواء طابقت الارادة اولاً لذلك كانت الدعوة عاماً فى السعيد والشقى ولم يزل النبي عن دعوة احد وان علم منه عدم قبول الدعوة مالم يأت البرهان من عند الله القاطع عن الدعوة فى حقه لانه ما عليه الا التبليغ والنصيحة فى حق العامة (فالرسول والوارث طبيب اخروى للنفوس منقاد لامر الله حين امره) لتبليغ احكامه للناس (فينظر) بنور الله (فى امره) اى فى امر الحق الى الرسول ليلغى الى عبادته ويعلم حكمة امره (وينظر فى ارادته تعالى) ويعلم حكمة ارادته بذلك النور (فيراه) اى الحق بسبب علمه هذين الامرين (قد امره) اى للمكلف (بما يخالف

ارادته (الحال) (لا يكون الا ما يريد) الحق (ولهذا) اى ولاجل ان لا يكون
 الا ما يريد الحق (كان) اى وجد (الامر) الا لى لانه المراد وقوعه من الله
 (فاراد الامر) اى فاراد وقوع الامر وهو التكليف الشرعية (فوقع
 وما اراد وقوع ما امر به) اى وقوع المأمور به (بالمأمور) متعلق بما امر به
 وهو الرسول اذ بواسطته بالامر المكلف (فلم يقع) المأمور به بالامر (من المأمور)
 وهو المكلف فاراد الحق وقوع الامر من الرسول وهو التبليغ الى المأمور
 فوقع الامر منه ولم يرد وقوع المأمور به من المأمور فلم يقع كما فى ابي جهل
 فان مراد الله وقوع الامر فى حقه وكونه مخاطباً بالاحكام الشرعية بلسان النبي
 فوقع لانه مراد الله لا بد وقوعه ولم يقع المأمور به وهو قبوله حكم الله لانه
 ما اراد الله وقوعه منه فوقع الامر له وعدم وقوع المأمور به منه من جملة
 عينه الثابتة فله الحجج البالغة فاذا اراد وقوع المأمور به وقع كلاهما فالله تعالى
 قد يأمر ويريد ضد المأمور به فيوجد الامر ولم يوجد المأمور به وقد يأمر
 ويريد المأمور به فيوجد كلاهما وكل ذلك من احوال عين المكلف
 (فسمى) اى فاذا امر ولم يقع المأمور به سمي (مخالفة ومعصية فالرسول
 مبلغ) للامر الى عباد الله خالف ذلك الامر الارادة اولى يخالف
 فما عليه الا وقوع الامر لا وقوع المأمور به من الامور (ولهذا)
 اى ولاجل ان الله تعالى قد يأمر عباده بما يخالف ارادته فلم يقع المأمور
 به (قال) الرسول عليه السلام (شيتى هود واخوانها لما تحوى) اى
 تشتمل (عليه) الضمير راجع الى ما (من قوله فاستقم كما امرت فشيبه) قوله تعالى
 (كما امرت فانه) اى الرسول (لا يدري) اى لا يعلم (هل امر بما يوافق الارادة
 فيقع) المأمور به فيكون مطيعاً لله تعالى (او بما يخالف الارادة فلا يقع)
 فيكون خارجاً عن طاعة الله فما شيه الا تردده بين هذين الامرين اللذين
 يوجب اشد الخوف والحشية من الله تعالى (ولا يعرف احد حكم الارادة)
 لكونها من سر القدر (الابعد وقوع المراد الا من كشف الله عين بصيرته

فادرك اعيان الممكنات في حال ثبوتها على ما هي عليه فيحكم (الارادة قبل وقوع المراد (عند ذلك) اي عند ادراكه (بما) اي بسبب الذي (يراه) عن كشف الهي (وهذا) العلم (قد يكون لا حاد الناس) وهم الانبياء وبعض الاولياء (في اوقات) اي في وقت (لا يكون مستحجبا) لجميع الاوقات ويدل على ذلك قوله تعالى لنبيه عليه السلام (قل ما ادري ما يفعل بي ولا بكم) اي ما علم ارادة الله قبل وقوع المراد (فصرح) الحق (بالحجاب) فلما منه ان هذا الكشف لا يكون مستحجبا في حق الرسول فضلا عن غيره وانما لا يستحجب في الرسول فانه عليه السلام من حيث نشأته العنصرية لا يدوم له هذا الكشف واخذ بعض الشارحين قوله فصرح على صيغة الامر وان كان له وجه لكن الاوجه كونه على صيغة الماضي (وليس المقصود) بالاطلاع حكم الارادة (الا ان يطلع) احد (في امر خاص لا غير) لانه ليس في وسع احد ان يطلع جميع معلومات الله من الممكنات

فصل في حكمة نورية في كلمة يوسفية

(فصل حكمة نورية) اي العلوم المنسوبة الى النور مودعة (في كلمة يوسفية) اي في روح ذلك النبي عم (هذه الحكمة النورية) مبتداً (انبساط نورها) مبتدأ ثان الضمير يرجع الى الحكمة (على حضرة الخيال) خبر والجملة خبر المبتداء الاول اي هذه الحكمة النورية التي في كلمة يوسفية ينسبط نورها على حضرة المنام فيرى بسبب هذا النور رؤيا صادقة (وهو) اي انبساط النور على حضرة الخيال (اول مبادئ) اول منشأ ظهور (الوحي الالهي في اهل العناية) اي في حق الانبياء فاول الوحي الرؤيا الصادقة وسبب ظهورها انبساط النور على حضرة الخيال واورد على ذلك دليلاً قول عائشة رضي الله عنها فقال (تقول عائشة) رضي الله عنها (اول مبادئه) اي اول ما ظهر به (رسول الله) صلى الله عليه وسلم (من الوحي الرؤيا الصادقة فكان) رسول الله عليه السلام (لا يرى رؤيا الا خرجت) اي ظهرت تلك الرؤيا في الحس

(مثل فاق الصبح) في الظهور هذا من قول عائشة رضي الله عنها (تقول)
 اي عائشة (لا خفاء بها) في صدقها هذا كلام الشيخ تفسير لقول عائشة
 رضي الله عنها (والى هنا بلغ علمها لا غير) وليس الامر على ما علمت عائشة
 (فكان المدة له) اي لرسول الله عم (في ذلك) الوحي (سنة اشهر ثم جاءه الملك)
 هذا قول عائشة رضي الله عنه قالته في حق رسو الله عليه السلام (وما علمت)
 عائشة رضي الله عنها (ان رسول الله عليه السلام قد قال ان الناس نيام فاذا ماتوا
 اتبھوا وكل ما يرى) رسول الله عليه السلام (في حال النوم) وهو اليقظة
 في العرف العام التي عبر عنها رسول الله عليه السلام بقوله الناس نيام (فهو) اي
 كل ما يرى فيه (من ذلك القيل) اي من قبيل ما رآه رسول الله عليه السلام
 في ستة اشهر من الرؤيا الصادقة فما رأى الملك الا من حضرة الخيال كالرؤيا
 الصادقة (وان اختلف الاحوال) على الرأى باليقظة والنوم (فمضى) عمره
 في الوحي (قولها) اي في قول عائشة في منام بالرؤيا الصادقة (ستة اشهر)
 ومضى بعد ذلك عمره في الوحي بمجيء الملك في اليقظة لا في المنام فما رأى الملك
 من حضرة الخيال في قولها بل من حضرة الشهادة وليس الامر كما قالت
 عائشة (بل) مضى (عمره كله في الدنيا) في الوحي (بتلك المنابة) اي منابة سنة
 اشهر في كون الوحي في المنام فاذا مضى عمره في الوحي تلك المنابة فوجه
 كله انما هو منام او فعمره كله في الوحي كله (انما هو منام في منام) فالمنام
 الاول هو حضرة الخيال والثاني قوله عليه السلام الناس نيام وهو اليقظة
 فكان عمره كله في الوحي في نيام مثل ما قالت عائشة ستة اشهر فما ورد الوحي
 اليه الا من قبيل المنام في المنام (وكل ما ورد من هذا القيل) اي من قبيل
 المنام في المنام (فهو المسمى عالم الخيال) فكان الوحي كلها سواء كان بالرؤيا
 الصادقة او الملك او بغيرها سواء سمي نائما كما في الرؤيا او لم يسم كما في غيرها
 من عالم الخيال (ولهذا) اي ولاجل كون كل ما ورد من قبيل المنام في المنام من
 حضرة الخيال (يعبر) بالتشديد على البناء المفعول (اي الامر الذي هو في نفسه على

صورة كذا ظهر للنائم (في صورة غيرها) أي غير صورته في نفسه (فيجوز) أي
 فيعبر (العابر من هذه الصورة التي أبصرها النائم إلى صورة ما هو
 الأمر عليه) في نفسه (أن أصاب) العابر (كظهور العلم) لرسول الله
 عليه السلام في منامه (في صورة اللبن فعبّر) أي جاز رسول الله
 عليه السلام (في التأويل من صورة اللبن إلى صورة العلم فتأوله) رسول الله
 عليه السلام (أي قال ما ل هذه الصورة اللبنة) وهي التي أبصرها رسول الله
 عليه السلام (إلى صورة العلم) التي لم يبصرها رسول الله (ثم أنه عليه السلام
 كان إذا أوحى إليه) بدون تمثيل الملك (أخذ عن المحسوسات المعتادة) أي
 عن محسوساته المعتادة له (فسمي) بالتشديد أي فستر عن المحسوسات المعتادة
 (وغاب عن الحاضرين عنده) بدخوله في حضرة الغيب (فاذا سرّي) بالتشديد
 أي رفع (عنه) ما به غاب عن الحاضرين (ردّ) إلى المحسوسات المعتادة (فما أدركه)
 أي الأمر حين غيبته عن الحس (إلا في حضرة الخيال إلا أنه لا يسمى)
 رسول الله (نائماً) في ذلك الوقت (وكذلك إذا تمثل له الملك) أي إذا جاءه الملك
 للوحي فتمثل له (رجلاً فذلك) الملك الظاهر له بصفة الرجل (من حضرة
 الخيال) فما رآه رسول الله عليه السلام والأصحاب رضوان الله عليهم إلا من حضرة
 الخيال لا من حضرة الشهادة وإنما كان ذلك الملك من حضرة الخيال (فانه) أي فإن
 ذلك الملك (ليس برجل في نفسه وإنما هو) في الحقيقة (ملك فدخل في صورة
 إنسان) فظهر له للوحي (فعبّر الناظر العارف) حقيقة الحال وهو الرسول
 (حتى وصل إلى صورته الحقيقية) وهي صورة الملكية (فقال هذا جبرائيل
 أتاكم يعلمكم) أمر (دينكم) فهذا حكم التعبير (و) الحال (قد قال) عليه السلام
 (لهم) أي لأصحابه الذين منعوا دخول الرجل عليه (ردّوا على الرجل
 فسماه بالرجل من أجل) أي بسبب (الصورة التي ظهر لهم) أي ظهر
 جبرائيل لأصحابه الحاضرين في ذلك المجلس (فيها) أي في صورة الرجل (ثم
 قال) بعد قوله ردّوا على الرجل (هذا جبرائيل فاعتبر الصورة التي ما ل هذا الرجل

المتخيل اليها فهو صادق في المقاتلين) هذا جبرائيل وردوا على الرجل (صدق) في تسمية الرجل (للعين) اي لاجل البصر الذي كان موضعه (في العين الحسية) فان العين يطلق على البصر وعلى موضعه فان الحاضرين لا ينظرون اليه الا بالبصر الذي كان موضعه في عين رؤسهم لا بالبصر الذي كان في قلوبهم ولو ادركوا بذلك اقالوا هذا جبرائيل كما قال الرسول عليه السلام فما يسمى هذا العين الا بالرجل فصدق الرسول عليه السلام في قوله لاجل هذا العين فهو معنى قوله فسماء بالرجل من اجل الصورة التي ظهر لهم فهو حكم من الرسول عليه السلام بحسب العين الحسية او معناه صدق للعين اي لعين الرجل (وصدق في قوله) ان هذا جبرائيل فانه جبرائيل (في نفسه) (بلا شك) ولما فرغ عن بيان حال محمد عليه السلام في الرؤيا والوحي شرع في بيان حال يوسف عليه السلام في رؤياه ليظهر الفرق بينهما في رتب العلم في الرؤيا بقوله (وقال يوسف) عليه السلام (اني رايت احد عشر كوكبا والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين فرآى اخوته في صورة الكوكب ورآى اياه وخالته في صورة الشمس والقمر هذا) اي ادراك هذه الاشياء (من جهة يوسف ع) فقط لا من جهة المرتضى (ولو كان) هذا الادراك (من جهة المرتضى لكان ظهور اخوته في صورة الكواكب وظهور ابيه وخالته في صورة الشمس والقمر مراداً لهم) ولم يكن لهم هذا الظهور مراداً والا لكان لهم علم بما رآه يوسف ع ولم يكن لهم علم بما رآه يوسف (فلما لم يكن لهم علم بما رآه يوسف ع كان الادراك من جهة يوسف في خزانة خياله) لا من المرتضى فان ادراك ما في خزانة الخيال قد يكون من الرائي والمرضى معاً كظهور جبرائيل للنبي فان جبرائيل علم بما رآه محمد عليه السلام فكان الادراك واقعاً منهما بخلاف يوسف ع مع اخوته (وعلم ذلك يعقوب) عليه السلام اي عدم علمهم بما رآه يوسف ع (حين قصها عليه) اي حين قص الرؤيا على يعقوب (فقال يا بني لا تقصص رؤياك على اخوتك) لئلا يطلعوا على رؤياك فانهم لو اطلعوا رؤياك لعلوا تفوقك عليهم (فيكيدوك كيداً)

اى فيحتالوا لاهلاكك حيلة (ثم برأ بنيه عن ذلك الكيد والحقه بالشیطان)
 اى بعد اسناد ذلك الكيد الى بنيه اسند الى الشیطان لان كيدهم باغوائه
 واضلاله (وليس) الحاق الكيد بالشیطان (الاعین الكيد) من يعقوب
 مع يوسف عليهما السلام لتلايقى عداوة اخوته فى قلبه فانه لما اسند الكيد الى
 بنيه علم يوسف عليه السلام ان اخوته عدو له فوقع فى قلب يوسف عليه السلام
 عداوة اخوته فلم يعقوب عليه السلام ذلك من يوسف عليه السلام فالحق الكيد
 بالشیطان لدفع ذلك من يوسف عليه السلام (فقال ان الشیطان للانسان عدو مبین
 اى ظاهر العداوة) فلم يوسف عليه السلام من ذلك ان اخوته ليسوا عدوا له
 بل عدو الشیطان فكان هذا الكلام من يعقوب عليه السلام عين الكيد مع
 يوسف عليه السلام حتى لا يزول عن قلبه محبة الاخوة مع بقاء الاحتراز وهو
 قوله لا تقصص فراد يعقوب عليه السلام اثبات محبتهم فى قلبه مع حفظه
 يوسف عليه السلام عن كيدهم وانما قال الحق الكيد مع ان الملحق العداوة
 لا الكيد لكون العداوة سبباً للكيد فالحق العداوة الحاقة (ثم قال يوسف عليه
 السلام بعد ذلك) اى بعد ظهور هذه الاشياء له (فى آخر الامر) وهو
 وقت لقائه الى ابيه وخاتمه واخوته (هذا تاویل رؤیای من قبل قد جعلها ربی
 حقاً اى اطهرها فى الحس بعد ما كانت فى صورة الخیال) فلم يعلم تاویل رؤیاه
 الا بعد وجودها فى الحس ففرق بين الصورة الخیالية والحسية ولم يجعل
 الخیالية من المحسوسات والمحسوسات من الخیالية وليس الامر كذلك بل كلها
 خیالية حسية (فقال له النبی محمد) عليه السلام اى للحس الذى لم يجعله
 يوسف عليه السلام من الخیال (الناس نيام) فجعله محمد عليه السلام من الخیال
 (فكان قول يوسف) عليه السلام فى ادراك محمد عليه السلام (قد جعلها
 ربی حقاً بمنزلة من رأى فى نومه انه قد استيقظ من رؤیا رآها ثم عبرها ولم يعلم)
 هذا الشخص (انه) اى الشان موجود (فى النوم) قوله (عینه) بالجرح تا کید
 للنوم (ما برح) اى مازال عن النوم (فاذا استيقظ يقول رأیت رأیت کذا
 ورأیت کانی استيقظت واوتلتها بکذا هذا) اى قول يوسف عليه السلام

قد جعلها ربي حقاً (مثل ذلك) الشخص في كونه مناماً في منام (فانظر كم بين ادراك محمد عليه السلام وبين ادراك يوسف عليه السلام في آخر امره حين قال هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقاً معناه) اي معنى قوله حقاً (حساى محسوساً وما كان) ذلك المراتى في حضرة الخيال قبل قوله حقاً اي محسوساً (الا محسوساً فان الخيال لا يعطى ابداً الا المحسوسات) قوله (غير ذلك) مبتدأ (ليس له) خبره فالجمله تأكيد لقوله فان الخيال لا يعطى ابداً الا المحسوسات اي ليس للخيال اعضاء غير المحسوسات ولم يعلم يوسف عليه السلام كما علم محمد عليه السلام فقال ان الكون كله خيال وما يعطى الخيال الا المحسوسات (فانظر ما اشرف علم ورثة محمد) عليه السلام كيف يطالعون هذه الاسرار فان هذه مسئلة دقيقة في الفن لا يطالعها الا ورثة محمد عليه السلام وفيه تعظيم شان محمد عليه السلام والمراد من الورثة وان اتى بالجمع نفسه قدس سره لان هذا العلم لا يظهر من احد من العلماء بالله قبله (وسائط القول) اي وسنفضل القول المجمل المذكور في هذه الحضرة الخيالية فاللام اشارة الى القوم المذكور فيما سبق ابيان حضرة الخيال وسابست وعد الى تفصيل ما اجمله في حضرة الخيال فقوله (في هذه الحضرة) متعلق بالقول * ولما كان حضرة الخيال في روحانية يوسف عليه السلام قال (بلسان يوسف) عليه السلام ولما كان نفسه قدس سره وارثاً لولاية الخاصة المحمدية قال (المحمدى) لانه اذا كان قائماً بالولاية الخاصة المحمدية كان جامعاً لجميع ولايات الانبياء فكان قائلاً بلسان موسى المحمدى عليه السلام ولسان عيسى المحمدى عليه السلام فالمراد بلسان يوسف المحمدى عليه السلام نفسه (ما) موصول صفة لمحذوف اي سابط البسط الذي (تقف) اي تطالع عليه (ان شاء الله تعالى) او بدلا من القول او موصوفة بمعنى بسطاً تقف به على علم ورثة محمد عليه السلام * ولما بين حضرة الخيال بالنسبة الى الرؤيا فهمى بهذا الاعتبار عالم خاص كما ذكر وغيره من العوالم ليس بخيال شرع في بيان ان العالم كله خيال فقال (فنقول اعلم ان المقول عليه سوى الحق او مسمى العالم هو) اي مسمى العالم (بالنسبة الى

الحق كالظل للشخص) فكما ان الظل معدوم في نفسه موجود بالشخص كذلك العالم معدوم في نفسه موجود بالحق (فهو) اى العالم (ظل الله فهو) اى ظل الله (عين نسبة الوجود الى العالم) فاذا كان ظل الله هو عين العالم فلا بد في ظهور العالم كل ما لا بد في ظهور ظل العالم بحسب ما يناسب الظهور وانما كان ظل الله عين نسبة ظل العالم الى العالم (لان الظل) اى ظل العالم (موجود بلا شك في الحس ولكن اذا كان ثم) اى في الحس (من يظهر فيه ذلك الظل حتى لو قدرت عدم من يظهر فيه ذلك الظل كان الظل معقولا غير موجود في الحس بل يكون بالقوة في ذات الشخص المنسوب اليه الظل) ولا بد ايضا من النور ليدرك به ولم يذكره اكتفاء بذكره بعده (فمحل ظهور هذا الظل الالهى المسمى بالعالم انما هو اعيان الممكنات عليها امتداد هذا الظل فيدرك من هذا الظل بحسب ما امتد عليه من وجود هذا الذات) التى تمتد الوجود عليها قاعيان الممكنات ليست من العالم بل محل ظهور العالم فالاعيان لا تظهر ابداً من هذا الوجه فلا يمتد ظلال الابعاض اقتضاء المحل (ولكن باسمه النور) اى لكن بمظهر اسم النور وهو الشمس (وقع الادراك) اى وانبساط نور الشمس على العالم يدرك ان العالم وهو ظل الالهى (وامتد هذا الظل على اعيان الممكنات) قوله (في صورة) متعلق بامتداد (الغيب المجهول) وهو الذى يعلم لنا بالمجهولية قصار معلوماً من وجه ومجهولاً من وجه كشح تراه من بعيد وهو معلوم لنا بالصورة الشجيرة ومجهول لنا بالكيفية والحقيقة فانه لا نعرف انه انسان ام غيره كذلك العالم معلوم لنا حيث انه ظل الله ومجهول لنا من حيث الحقيقة فان حقيقته راجعة الى حقيقة الحق وامتداد الظل عليها ظهوره فيها على حسب ما هي عليه من الاحوال فكان صورة الظل صورة غيب المجهول فان اعيان الممكنات معدومة في الخارج فكانت مختفية عنا بالظلمة العدمية واستدل على ما في الغيب بما في الشهادة تسهيلاً للطالبين بقوله (الآرى الظلال تضرب الى السواد تشير الى ما فيها) اى فى انفس الظلال (من الخفاء) وانما كان الخفاء فى الظلال (لبعد المناسبة بينها)

اي بين الظلال (وبين اشخاص من هي) اي الاشخاص (ظل له) اي
للحق فمن عبارة عن الحق والاشخاص العالم فاذا ثبت في ظلالنا الخفاء
بعد المناسبة بيننا وبين ظلالنا ثبت في العالم الخفاء بعد المناسبة بينه وبين
من هو ظل له فان من اتصف بالعبودية بعيد عن من اتصف بالرؤية
فاذا كان العالم في صورة الغيب المجهول فلا يعلم العالم من كل الوجوه
فلا يعلم الحق من كل الوجوه (وان) وصل (كان الشخص ابيض فظله بهذه
المثابة) اي يضرب الى السواد واستدل على ان البعد سبب للخفاء بشهادة
الوجود الخارجي على طريق التمثيل بقوله (الا ترى الجبال اذا بعدت عن
بصر الناظر يظهر سوادا وقد تكون في اعيانها على غير ما يدركها الحس
من اللونية وليس ثمرة علة) للسواد (الا البعد وكثرة السماء فهذا ما اتجه البعد
في الحس في الاجسام غير النيرة وكذلك اعيان الممكنات ليست نيرة لانها
معدومة) فوق الخفاء في صورتها وهي ظل الله وهو العام (وان) وصل
(انصفت بالثبوت اكن لم تتصف بالوجود الخارجي اذ الوجود نور) لا يجمع
مع الظلمة بخلاف الثبوت فانه ليست بنور فيجتمع مع الظلمة وهي العدم فظهر
الفرق بين الثبوت والوجود (غير أن الاجسام النيرة يعطى فيها البعد للحس
صغرا فهذا) اي الصغر (تأثير آخر لا مد) يعطيه في الاجسام النيرة (فلا يدركها
الحس) اي الاجسام النيرة (الصغيرة الحجم) (و) الحال (هي) اي الاحسام
(في اعيانها) اي في وجودها الخارجي (كبيرة عن ذلك القدر واكبر كمات كما يعلم
بالدليل ان الشمس مثل الارض في الجرم مائة وستين مرة وربع وثمن مرة وهي
في الحس على قدر جرم الترس مثلا وهذا اثر البعد ايضا) فلما كان البعد علة للخفاء
لزم ان يمتد الظل على الاعيان في صورة الغيب المجهول فاذا امتد في صورة
الغيب المجهول (فما يعلم من العالم) وهو ظل الله (الا قدر ما لم من الظلال)
اي من ظلال العالم وما يجهل من العالم الا قدر ما يجهل من الظلال وما يعلم
من الحق الا قدر ما يعلم من العالم (ويجهل من الحق على قدر ما يجهل من الشخص

الذي عنه) اى عن ذلك الشخص (كان) اى وجب (ذلك الظل) وهو ظل العالم
 فاذا كان الامر كذلك (فمن حيث هو) اى العالم (ظل له) اى للحق (يعلم) الحق للعلم
 بالظل من هذا الوجه فيعلم من الحق بهذا المقدار (ومن حيث ما) زائدة للتأكيد
 (يجهل ما) موصولة قائم مقام فاعل يجهل (في ذات ذلك الظل من صورة شخص
 من امتد عنه) ذلك الظل (يجهل من الحق فذلك) اى فلاجل ان الظل معلوم
 من وجه (نقول ان الحق معلوم لنا من وجه) لكون ظله معلوماً لنا من وجه
 (ومجهول لنا من وجه) لكونه ظله مجهولاً لنا من وجه وبدل على ان العالم
 اى الوجود الخارجى ظل الالهى ممتد على اعيان الممكنات قوله تعالى (الم
 ترالى ربك كيف مد الظل) اى كيف بسط الوجود الخارجى وهو العالم
 (ولو شاء) عدم مده (لجعل) اى لجعل ذلك الظل (ساكناً اى يكون فيه)
 اى فى وجود الحق (بالقوة) كظل الشخص فى وجوده اذا لم يكن ثم من
 يظهر فيه يعنى (يقول) الله (ما كان الحق ليتجلى للممكنات) على طريق قوله
 وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم (حتى يظهر الظل) يعنى انما يتجلى الله
 للممكنات كي يظهر الظل فلولاً يحلى الحق للممكنات لم يظهر الظل (فيكون
 الظل كما بقى) الآن (من الممكنات التى ما ظهر لها عين فى الوجود) الخارجى
 وبدل على وقوع الادراك باسمه النور قوله تعالى (ثم) اى بعد مد الظل
 (جعلنا الشمس عليه) اى على ذلك الظل (دليلاً) ليدرك به ذلك الظل
 (وهو) اى الدليل (اسمه النور) اى مظهره (الذى قلناه) بقولنا لكن
 باسمه النور وقع الادراك (ويشهد له) اى لكون النور دليلاً (الحس فان
 الظلال لا تكون لها عين) اى وجود فى الخارج (بعدم النور) كما فى الليل
 المظلمة (ثم قبضناه) اى ذلك الظل بقبض انور الذى دل عليه (الينا قبضاً
 يسيراً) يعنى لا يعسر علينا قبضه كما لا يعسر مده (وانما قبضه اليه لانه ظله فنه
 ظهر فاليه يرجع) واليه يرجع (الامر كله) فى القيمة الكبرى لان جميع الامور

ظلاله والظل لا يرجع اذا رجع الا الى صاحبه * ولما حقق ان العالم كله ظل الحق اراد ان يبين ان العالم من اى جهة امتاز عن الحق ومن اى جهة اتحد معه فقال (فهو) اى وجود العالم (هو) اى عين وجود الحق من وجه (لاغيره) فاذا كان وجود العالم عين الحق من وجه (فكل ماتدركه) انت من العالم (فهو) اى ماتدركه هو (وجود الحق) المنبسط (فى اعيان الممكنات) فهذا الاتحاد اتحاد العبد مع الحق فى جهة خاصة كاتحاده معه فى حقيقة العلم والحياة وغير ذلك وأشار الى جهة الاتحاد بقوله (فمن حيث ان هوية الحق) ظاهرة فيه (هو) اى ماتدركه (وجوده) اى عين وجود الحق فان عكس الشئ عين ذلك الشئ من وجه (ومن حيث ان اختلاف الصور) واقع (فيه) اى فى كل ماتدركه (هو) اى ماتدركه (اعيان للممكنات فكما لا يزول عنه) اى عن العالم (باختلاف الصور فيه اسم الغال كذلك لا يزول عنه باختلاف الصور اسم العالم او اسم سوى الحق) فيمتاز بهذا الوجه عن الحق لتزده الحق عن الحدوث والامكان وغير ذلك من النقائص الامكانية (فمن حيث احدية كونه) اى كون العالم (ظلا هو الحق) اى هو الموصوف بالواحد الاحد (لانه) اى لان الحق اولان الظل (الواحد الاحد ومن حيث كثرة الصور هو العالم) فلا يظهر الفرق للناظر الى هذه المرتبة الاحدية فلا يطلق عايه من هذا الوجه اسم العالم وسوى الكن بين احدية الحق وبين احدية العالم فرق فى نفس الامر فان احدية الحق احدية ذاتية منزهة عن تعين الكثرة ولا يتعين اصلا بتعين الكثرة ولا بعدم تعين الكثرة واما احدية العالم فانه عبارة عن عدم اعتبار تعين الكثرة فتعين احدية العالم بعدم تعين الكثرة كما اذا قطعت النظر عن الشخص الزيدى بقى فى نظرك الانسان فهذا احدية الزيد لا احدية حقيقة الانسان فان ذلك قد عرض عايه التعين فزال فبقى متعينا بزوال التعين لانه لا يزول عن احدية العالم هذا الوصف العدمى حتى اتحد الا حديتين فى نفس الامر فان المتعين بتعين عدمى

مانع الوصول الى الاطلاق والحقيقى فلا يخرج احدية العالم تحت الامكان
 ولاحظ له من الوجوب الذاتى وان اتصف من هذا الوجه بالواحد الاحد
 واطاق عليه الحق وانما لم يطلق عليه من هذا الوجه غيره من الاسماء
 كالحالق والرازق وغيرها اذ لا يلزم من الاتحاد فى الاحدية الاتحاد بالكلية
 لان الاحدية وجه من وجوه الحق وانما كان اطلاق اسم الحق على العالم
 من هذا الوجه عند اهل الله بحسب ما يعطيه النظر من المساواة فى هذا الوصف
 لا بحسب نفس الامر اذ لا مساواة فى الحقيقة * ولما كان هذه المسئلة انفع علما
 اوصى وامر بالسالكين بالحفظ والتفطن فقال (فتفطن وتحقق ما اوضحته
 لك) فانه اذا تفطنته وتحققت به فقد وصلت الى اصل الاصول الذى يفتح
 لك منه كثير من مسائل العلوم الالهية ثم استعمل حرف الشك فى
 محقق الوقوع الذى لا يمتثل خلافه وقال (واذا كان الامر على ما ذكرته
 لك) مع ان الامر على ما ذكره فى نفسه فى يقينه تنبيهها للطالين حتى
 لا يعتمدوا على انفسهم فى العلم فينقطعوا عن طلب العلم (فالعالم متوهم ما) اى
 ليس (له وجود حقيقى مغاير) بالذات من كل الوجود لوجود الحق بل الوجود
 الحقيقى والوجود الاضافى للعالم وليس الا وهو ظل الوجود الحقيقى فلم يقم
 بنفسه لكونه ظلا بل قائم بمن هو ظل له فقد عرفت وجه الاتحاد ووجه
 الامتياز (وهذا) اى كون العالم متوها لا موجوداً حقيقياً (معنى الخيال اى
 خيل لك انه) اى العالم (امر زائد قائم بنفسه خارج عن الحق) كما اخذ اهل
 الحجاب هذا التخييل تحقيقا واختاروا مذهباً حقاً لانفسهم (وليس العالم
 كذلك فى نفس الامر) وكيف العالم كذلك فى نفس الامر (الاتراه) اى ترى
 الظل (فى الحس متصلاً بالشخص الذى امتد عنه) ذلك الظل (يستحيل عليه)
 اى على الظل (الانفكاك عن ذلك الاتصال) اى كون الظل قائماً بالشخص
 (لانه يستحيل على الشئ الانفكاك عن ذاته) فالظل يستحيل انفكاكه عن الشخص
 الذى امتد عنه لان الظل عن ذلك الشخص وذاته لا امر زائد قائم بنفسه خارج

عن الشخص فثامه الا امر واحد يظهر بالصورتين الشخصية والظلية وبه يتوهم المغايرة وتخيّل ان الظل موجود متحقق فاذا رأيت الظل وعرفت نسبته الى الشخص او فاذا تقطعت ما اوضحته لك فتوجه الى نفسك (فاعرف عينك) اى وجودك الخارجى (و) اعرف (من انت) اموجود حقيقى ام متوهم متخيّل (و) اعرف (ما هو بتك) اهو الحق ام غيره (و) اعرف (ما) اى نى (نسبته الى الحق) اعرف (بما) اى باى سبب (انت حق) اعرف (بما) اى باى سبب (انت عالم وسوى وغير ذلك وما شا كل هذه الاماخذ) وهذا الكلام اخبار فى صورة الانشاء يعنى فاذا تقطعت ما اوضحته لك فتقدم عرفت فى نفسك هذه الامور فظفرت المطلوب الأعلى فى رتب العلم بالله (وفى هذا) العلم (يتفاضل العلماء فعالم بالله واعلم) فان هذه المسئلة من المص مسائل العلوم الا أهمية فكانت محلا لتفاوت شان العلماء ولما بين حكم نسبته الظل الى الحق اراد أن بين نسبته الحق الى الظل بقوله (فالحق بالنسبة الى ظل خاص صغير وكبير وصاف واسفى) فى حكم الحس لا فى نفس الامر فان الظل قد يكون مساويا للشخص وقد يكون صغيرا وكبيرا بحسب اختلاف الاوقات فمن نظر الى الظل مع غيبة عن الشخص وقد حكم على الشخص بحكم الظل بحسب الصور المختلفة والشخص باق على حاله لا يتخلف باختلاف الصور الظلية فكذلك الحق باق على حاله متزه عن هذه الامور فى نفسه ولكن الحس يحكم عليه بهذه الاحكام المختلفة من احكام الظل بحسب المحل ومثال كون الحق محكوما عليه بهذه الامور المختلفة (كالتور) اى ضياء الشمس (بالنسبة الى حجابها) اى الى ما يحجبها (عن الناظر) قوله (فى الزجاج) متعاقب بحجابها اى حجابها الحاصل فى الزجاج او متعاقب بالنور اى كالتور الحاصل فى الزجاج او متعاقب بالناظر (يتلون) هذه التور (بلونه) او بلون الزجاج فى الحس (وفى نفس الامر لالوانه) اى للنور وانما كان اللون فى الحقيقة للزجاج لاله (ولكن هكذا نراه) مبنى للمفعول اى ارانا الحق التور فى الزجاج حال كونه متلوتا بالالوان

المختلفة (ضرب) أي نوع (مثال لحقيقتك بربك) أي مع ربك (فان قلت ان النور
 اخضر لخضرة الزجاج صدقت وشاهدك) اسم فاعل (الحس وان قات انه
 ليس باخضر ولاذی لون لما اعطاه لك الدليل صدقت وشاهدك) على ما حكم به
 الدليل (النظر العقلي الصحيح) اذ الدليل نتيجة النظر العقلي لانفس النظر العقلي
 فيجعل شاهداً عليه وجاز أن يكون معناه وشاهدك أي ودليلك فحينئذ يجعل
 الدليل عين النظر العقلي (فهذا) أي النور المتلون بلون الزجاج (نور ممتد
 عن ظل وهو) أي الظل الذي امتد عنه هذا النور (عين الزجاج فهو) أي
 النور المتلون (ظل نوري اصفائه) أي لصفاء الزجاج فبقى اصل النور على حاله
 منزها عن التلون فكما ان النور يختلف عليه الاحكام بحسب ظروفه (كذلك
 المتحقق منا بالحق تظهر لصفاء صورة الحق فيه كتر ما تظهر في غيره) لا اختلاف
 اعياننا فلا نسع الحق منا الا بحسب قابليتنا (فما من يكون الحق سمعه
 وبصره وجميع قواه وجوارحه بعلامات) بدلائل (قد اعطاها) أي هذه
 العلامات (الشرع الذي ينجز عن الحق) وهو اشارة الى الحديث القدسي
 كنت سمعه وبصره الخ (ومع هذا) أي مع كونه الحق جميع قوى وجوارح هذا
 العبد (عين الظل) وهو العبد (موجود) لا فان في الحق (فان الضمير) أي
 ضمير قوله سمعه وبصره (يعود عليه) أي على العبد فعود الضمير على الشيء
 يدل على وجود ذلك الشيء (وغيره من العبد ليس كذلك) أي ليس يظهر
 الحق فيهم كظهوره فيه (فنسبة هذا العبد اقرب الى وجود الحق من نسبة
 غيره من العبد) الى وجود الحق فما حكم على الحق بالاحكام المختلفة الا
 اعياننا فالحق في نفسه منزّه عن هذه الاحكام (واذا كان الامر على ما قررناه)
 من ان العالم ماله وجود حقيقي والموجود الحقيقي هو الحق (فاعلم انك خيال
 وجميع ما تدركه مما تقول فيه ليس انا) الا (خيال فالوجود) الظلي (كله خيال
 في خيال) الخيال الثاني المخاطب أي انت وقوى مدركك خيال وجميع

ما تدركه من العالم كله خيال فيك فليس العالم الا الوجود المتخيل (والوجود الحق) الثابت لذاته (انما هو الله خاصة من حيث ذاته وعينه لا من حيث اسمائه) فوجوده تعالى عين ذاته من حيث ذاته وغير ذاته من حيث اسمائه (لان اسماءها مدلولان) اى لان مدلول الاسماء مركب من جزئين الذات والصفة (المدلول الواحد عينه) اى ذات عين الحق (وهو) اى الاسم (عين المسمى) وهو ذات الحق فالوجود بهذا الاعتبار هو الله خاصة وكل واحد من الاسماء بهذا الاعتبار عين الآخر (والمدلول الآخر ما يدل عايه مما ينفصل الاسم) الدال به عن هذا الاسم الآخر فيتميز فإين الغفور من الظاهر ومن الباطن وابن الاول من الآخر) فبهذا الاعتبار جميع الاسماء مع مظاهرها كلها ظلال الذات الالهية (فقد بان) اى فقد ظهر (لك بما هو كل اسم عين الاسم الآخر) وهو باعتبار اشتمال كل واحد منها على ذات الحق تعالى وبهذا الاعتبار ليست الاسماء ظلالاً لذات الحق (وبما هو غير الاسم الآخر) وهو باعتبار اشتمال كل واحد منها على الصفة المتميزة بها الاسم عن الآخر لما فى قوله بما هو كل اسم وفى قوله وبما هو غير الاسم (فيما) اى فبسبب الذى (هو) اى الاسم (عينه) اى عين الحق او عين الاسم الآخر (هو) اى الاسم (الحق وبما) اى وبسبب الذى (هو) اى الاسم (غيره) اى غير الحق او غير الاسم الآخر (هو) اى الاسم (الحق المتخيل الذى كناية عنده) وهو ظل الله (فسبحان من لم يكن عايه دليل سوى نفسه) لان العالم كله بحسب الاحدية نفسه (ولا يثبت ثونه) اى وجود الحق وهو الله خاصة (الابعينه) وذاته فان ما ثبت به المدلول ولا موجود بالوجود الحقيقى الا هو فلا دليل عليه الا هو فاذا كان لا يثبت وجود الحق الابنفسه (فما) اى فليس (فى الكون) اى فى الوجود (الامادات عليه الاحدية) فكان الحق مدلول الاحدية وهى عين الحق اذ ما يدل على الواحد الا الواحد ولا واحد الا هو فلا دليل على نفسه الا هو (وما) اى وليس (فى الخيال الامادلت عايه الكرة) اذ الخيال متوهم لا موجود محقق وكذا الكرة فمادل على الخيال الا الخيال

كما دل على الحق الاالحق (فمن وقف) اى ثبت وقع (مع الكثرة كان مع العالم
 ومع الاسماء الالهية واسماء العالم) فكان محجوباً عن وحدة الحق (ومن وقف
 مع الاحدية) الذاتية (كان مع الحق من حيث ذاته الغنية عن العالمين لا من حيث
 صورته) اى صفاته فكان محجوباً عن صفات الحق وكثرة اسمائه ومن وقف
 معهما فقد نال درجة الكمال (واذا كانت) الذات الاحدية (غنية عن العالمين
 فهو) اى غناؤها عن العالمين (عين غنائها) اى غناء الذات (عن نسبة الاسماء
 اليها) اى الى الذات الاحدية وانما كان غناء الذات الاحدية عن العالمين عين
 غنائها عن نسبة الاسماء اليها (لان الاسماء كلها لها) اى للذات (كما تدل عليها)
 اى على الذات (تدل على مسميات) اى مفهومات (اخر يحقق ذلك) المسمى
 (اثرها) اى اثر الاسماء او اثر الذات الذى هو العالم وهو عين الاسماء من وجه
 فاذا استغنى الحق من حيث احديته عن العالم فقد استغنى عن نسبة الاسماء
 اليه من تلك الحيثية وقوله ذلك فاعل يحقق واثرها مفعوله فكانت الذات
 الالهية من حيث الاحدية الذاتية غنية عن الاسماء وغير غنية من حيث تحقق اثرها
 اذ لا يتحقق اثر الذات الا بالاسماء فكانت الاسماء من وجه عينه ومن وجه غيره
 فاحدية الله تعالى من حيث عينه لا من حيث اسمائه وصفاته ويدل على ذلك
 قوله تعالى (قل هو الله احد من حيث عينه الله الصمد من حيث استنادنا)
 اى استناد وجود العالم (اليه) اذ الصمد هو المحتاج اليه لا يتحقق بدون المحتاج
 (لم يلد من حيث هويته و) من حيث هو (محس) ولا يجوز ان يكون معناه ونحن نلد
 ائلا يلزم التكرار بقوله فنحن نلد مع ان المراد بيان صفات الله خاصة
 فلا يناسب ذكر صفاتنا فى خلالها ويدل عليه قوله فهذا نعته (ولم يولد كذلك)
 اى من حيث هويته (ولم يكن له كفواً احد كذلك) اى من حيث هويته
 والمراد بيان سبب تنزيه الحق عن هذه الصفات اثلث وهو من حيث الهوية
 الازلية الدائمة فيوجب دوام سلبها فذاته تعالى دئمة وما تقتضيه من الصفات
 السلية دائمة فلا يتوهم من قوله كذلك انه اذا اعتبر خلاف ذلك جاز اتبات

تلك الصفات له ويدل عليه قوله في النتيجة فحقن نذ ولم يقل فهو يدل فعلم ان
المراد سلب هذه الصفات عن الحق من جميع الوجود فما كان السبب لهذا
السبب الكلي الا كون الحق كذلك فلم يزل عنه كونه كذلك فلم يزل عن كونه
كذلك فيمتنع ابيانها بوجه من الوجود (فهذا) المذكور (نعتة فافرد ذاته
بقوله الله احد وظهرت الكثرة بنعوته المعروفة عندنا) وهي صفاته المتكثرة
كالعلم والحياة والقدرة (فحقن نذ ونولد ونحن نستند اليه ونحن اكفاء بعضنا
لبعض وهذا الواحد منزله عن هذه النعوت فهي) اي هذا الواحد انت الضمير
باعتبار الذات (غنى عنها) اي عن هذه النعوت (كما هو) اي هذا الواحد
(غنى عنا وما) جاء (للحق نسب) الآية في سورة ترات في حقيها (الا هذه
السورة سورة الاخلاص وفي ذلك) اي في حق التوضيف بتلك الاوصاف
(نزلت) فظهر ان النسب بكسر النون وفتح السين جمع نسبة انساب الى المقام
لا بفتح النون والسين الذي هو مصدر فظهر ان احدية الحق على نوعين
(فاحدية الله من حيث الاسماء الالهية التي تطلبها) لاظهار آثارها فينا يقال لها
(احدية الكثرة واحدية الله من حيث الغناء عنا وعن الاسماء) يقال لها
(احدية العين وكلاهما يطلق عابه اسم الاحد فاعلم ذلك) حتى لا يفتنه ما يلى
عند استعماله في مقامه (فما اوجد الحق الظلال وجعلها ساجدة) اي منسوبة
على الارض (متقيئة) اي راجعة (عن السموات) والتميز الدلائل لا يلى
وعاينه) اي على الحق (تعرف من انت) يدل عاينك ظلال انت ظل الالهى
من ظلال الذات الالهية (وما نسبته اليه) اي الى الحق يدل نسبة ظلال اليه
على نسبته الى ربك (وما نسبته) اي نسبة الحق (اليك) يدل نسبته الى
ظلك على نسبة الحق اليك (حتى تعلم من اين او من اى حقيقة آلهية) اي
من اى سبب وحكمة (اتصف ما سوى الله بالفقر الكلي الى الله وبالفقر النسبي
اليه بافتقار بعضه الى بعض) فاذا عرفت ان ظلال لكونه ظلال يفتقر اليه
بالفقر الكلي فقد عرفت منه انصاف العالم بالفقر الكلي الى الله لكون العالم

كله ظل الله وعرفت منه ايضا اتصاف العالم بالفقر النسبي الى الله بافتقار بعضنا الى بعض يرجع الى افتقارنا الى الحق لان افتقار العالم الى العالم ليس من جهة ظلية بل من جهة ربوبية وهو من هذه الحيثية عين الحق لا ظله فما كان الافتقار الا الى الله خاصة (وحتى تعلم من اين او من اى حقيقة اتصف الحق بالغنى عن الناس والغنى عن العالمين واتصف العالم بالغنى اى بغنى بعضه عن بعض بالوجه ماهو عين ما افتقر الى بعضه) يعنى كما انك اتصفت بالغنى عن ظلك من حيث ذاتك كذلك اتصف الحق بالغنى بحسب الذات عن العالم فاذا كان ظلك مفتقرا اليك ومستغنيا عن غيرك فقد عرفت منه ان اتصاف بعض بالغنى عن بعض ليس عين افتقاره الى بعض كالولد بالنسبة الى والده مفتقر من حيث ربوبيته ومستغن من حيث انه عبد محتاج مثله فاحتياجه من هذه الحيثية الى الله لا اليه فما كان وجه استغنائه وجه افتقاره واستغناؤه لعدم سيية من وجه في وجوده وافتقاره لوجود سيية هذا البعض فكان افتقار البعض الى البعض عين افتقاره الى الحق فان ذلك البعض من حيث الربوبية عين الحق وهو معنى قوله وبالفقر النبى عايه السلام فقد عرفت منه ايضا ان اتصاف الحق بالغنى عن الناس من اى جهة وبالاقتقار اليه من اى جهة فغناؤه بحسب ذاته وافتقاره بحسب ظهور احكامه وانما افتقر العالم الى الله سواء كان افتقارا كلياً او افتقارا نوعياً (فان العالم مفتقر الى الاسباب بلا شك افتقارا ذاتياً واعظم الاسباب له سيية الحق) اى ان يكون الحق سبباً له لا غيره (ولا سيية للحق) اى ولا يمكن للحق ان يكون سبباً للعالم (يفتقر العالم اليها) اى الى هذه السيية (سوى الاسماء الالهية) اذ مادبر الحق العالم الابدي اسماء فسبحان من در العالم بالعلم (والاسماء الالهية كل اسم يفتقر العالم اليه) سواء كان ذلك الاسم المفتقر اليه (من) جنس (العالم مثله) اى مثل المفتقر كالولد بالنسبة الى الولد فانه اسم آلهى يفتقر اليه الولد في وجوده الخارجى مع انه من العالم مثل الولد فلا يطاق الاسم على شئ الا بسبب كونه محتاجاً اليه للعالم (او) تجلى من (عين الحق) فكيف كان

(فهو) اى الاسم المقتدر اليه (الله) اى عين الحق باعتبار الربوبية (لا غيره) وان كان غيره باعتبار الظلية اذ لا يحتاج اليه ولا يطلق عليه الاسم بهذا الاعتبار فكان العالم كله من الاسماء والاعيان وغيرها يقتدر الى الله خاصة (ولذلك) اى ولاجل ان العالم كله محتاج الى الله لا الى غيره (قال الله تعالى يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله والله هو الغنى الحميد) فالغناء لا يكون الا لله والفقير لا يكون الا للعالم (ومعلوم ان لنا افتقارا من بعضنا لبعض فاسماؤنا) من جنسنا التى يحتاج اليها اسماء الله تعالى (واسماء الله تعالى) عين ذاته من حيث الربوبية (اذ اليه الافتقار بلا شك) لا الى غيره لان الغير ظل الله والظل لا يقال فيه يقتدر اليه غيره (واعياننا) اى وجوداتنا الخارجية (فى نفس) الامر (ظاهرا لغيره) اى لا غير ظله او لا غير الحق اذ ظل الشئ عينه (فهو) اى الحق (هو بتنا) باعتبار ظهور هوية الحق فينا فلا امتياز بهذا الوجه وهو وسبه الاحدية (لا هويتنا) باعتبار ظهور الاختلاف فينا ٢ ولما كان هذا البيان اوضح الطريق واقربه الى معرفة الحق اوصى السالكين بقوله (وفد مهدنا لك السبيل) اى بسعنا واوضحنا لك طريقا واسعا يوصل لمن سلك به الى الحق (فانظر) فيه يصل الى مقصود الله المعين

فصل فى حكمة احدية فى كلمة هودبة

اى العلوم المتعلقة بالحقيقة الاحدية مودعة فى روح هذا النبي لذلك دعا قومه الى مقام الاحدية بقوله (ما من دابة الا هو اخذ بناصيتها ان ربي على صراط مستقيم) ولما كانت اكل اسم احدية الصراط وكان احدية الصراط الاسم الله جامعا لجميع احدية صراط الاسماء ترع فى بيان الاحدية الجامعة او لا بقوله (شعروا ان الله الصراط المستقيم ظاهر) خبر لمبتدأ محذوف وهو هو (غير خفى) تأكيد (فى العموم) اى جاء هذا الصراط المستقيم من عند الله فى حق عموم الناس وهو صراط الانبياء كما هم المشار اليه بقوله تعالى (اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم) او تعاقب فى العموم بقوله غير خفى اى هذا الصراط المستقيم مشهور معروف بين الخلائق كلها وهو طريق الانبياء طريق الهدى (فى كبر

وصغير) خبر (عنه*) مبتدأ (وجهول بامور وعليم*) معطوف على الخبر فمعناه ان ذاته تعالى من حيث اسمائه وصفاته موجود في كبير وصغير اي في كل وجزئ بالنسبة الى الاسماء وبالنسبة الى الاجسام في كبير الحجم وصغيره اي لاذرة في الوجود الا وهي نور من ذات الحق لكون كل ما في الوجود من الممكنات مخلوقاً من نوره فالذات من حيث هي غنية عن الوجود الكوني (ولهذا) اي ولاجل كون ذات الحق مع جميع صفاته محيطاً بكل شيء وفي كل شيء آية تدل على انه واحد قال تعالى (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم) كل ذلك صراط مستقيم يوصل من شئ عليه الى الله وهذا اللسان الظاهر في كلامه قدس سره واما اللسان الباطن فستطلع عايه (وسعت رحمته* كل شئ من حقير وعظيم*) فانه اذا كان ذات الحق مع صفاته موجوداً في كل شئ ومن جملة صفاته رحمته فوسعت رحمته كل شئ فاذا كان كل شئ تحت قدرته تعالى كان (ما من دابة الا هو) اي الله (آخذ بناصيتها) يتصرف فيها كيف يشاء على حسب علمه الازلي التابع لعين المعلومات واحوالها فلا جبر من الله اذ التصرف كيف كان لا يكون الا تابعاً للمعلومات (ان ربي على صراط مستقيم) فاذا اخذ الله ناصية كل دابة (فكل ماش فعلى صراط الرب المستقيم) اي فكل ماش مامش على صراط من اخذ بناصيته وهو ربه وما كان صراط ربه الا مستقيماً فمامش على صراط ربه الخاص فن منى على صراط ربه (فهو) اي المامش على صراط ربه (غير المغضوب عليهم من هذا الوجه) اي من حيث انه ماش على صراط ربه المستقيم لان ربه راض عن فعله فلا غضب عليهم من ربهم (ولا الضالين) من هذا الوجه عن صراط ربهم المستقيم حتى يغضب عليهم ربهم ففي قوله من هذا الوجه دلالة على ان الغضب قد يقع عليهم من غير هذا الوجه كعيد المضل غير المغضوب عليهم من ربهم لكنهم مغضوب عليهم من اسم الهادي لكونهم ضالين عن صراط الهادي (فكما كان الضلال عارضاً) لان الارواح كلها بحسب الفطرة الاصلية قابلة للتوحيد لقوله تعالى (الست بربكم قالوا بلى) ولقول الرسول عليه السلام (كل مولود يولد على فطرة الاسلام ثم

ابواه يهو دانه وينصرانه) فاعرض الضلال الا بالغواشى العليقية الغلانية
 (كذلك الغضب الا لى عارض) لقوله تعالى (سبقت رحمتى على غضبى) اى
 فى حق كل شىء والمراد من الغضب العذاب اذ لا يصح الغضب فى حق الحق
 الا بمعنى ازال العذاب (والمآل) اى وما آل الغضب (الى الرحمة التى وسعت
 كل شىء وهى) اى الرحمة (السابقة) الرحمة عند اهل الله على نوعين رحمة خالصة
 ورحمة ممزجة بالعذاب فى حق عصاة المؤمنين من اهل مآل الغضب الى رحمة
 خالصة من شوب العذاب وذلك لا يكون الا بادخالهم الجنة وفى حق المنكرين
 ما آله الى الرحمة الممزجة بالعذاب وهذا لا يكون الا بان كانوا خالدين فى النار
 فاعلم ذلك وفيه كلام ستمع ان شاء الله فى آخر الفصل (وكل ماسوى الحق
 دابة فانه) اى ماسوى الحق ذور روح لانه مسح بالنص الا لى وكل مسيح
 (ذور روح) كله ماش على صراط ربه المستقيم (وامنه) اى ليس فى العالم
 (من يدب) اى بمسى ويحرك (بنفسه) لانه مأخوذ بناصيته (وانما) بغيره
 الذى آخذ ناصيته فاذا كان العالم يدب بغيره (فهو) اى العالم (انما يدب بحكم
 التبعية للذى هو على الصراط المستقيم) فكان منى العالم على الصراط المستقيم
 لا بالاصالة بل بتبعيته لمن مسمى على الصراط المستقيم فاما منى على الصراط المستقيم
 اصالة الارب العالمين الذى اخذ ناصيته لذلك قال ان رنى على صراط مستقيم وامسى
 فى حق الحق عبارة عن افعاله وشتونه وهو كل يوم فى شان والصراط المستقيم
 عبارة عن صدور افعاله على موافقة حكمته وانما كان اثره على الصراط المستقيم
 (فانه) اى الشان (لا يكون) لصراط (صراطا ابلاسى عايه) اذ الصراط
 عبارة عن المنى والمسافة هذا ان كان الخالق ظاهراً والحق باطنا فننذ الحكم
 للحق فى وجود الخالق والحق تابع للحق فى حكمه واما اذا كان الخالق باطنا
 والحق ظاهراً والحكم للخلق والحق تابع للخلق فيما يطلبه منه ففي هذا الوجه
 ما طلب العبد من الحق شيئاً الا وهو يعطيه وفى الوجه الاول ما حكم الحق
 على العبد بحكم الا وهو تابع لحكمه فبما امر به* ولما بين تبعية العالم للحق شرع فى
 بيان عكسه بقوله (*شعر اذا دان) اى اذا انقاد (لك الخلق) واتبعك (فقد دان)

اى فقد اعطى (لك الحق*) ما طلبته منه يعنى ان اتباع الخالق لك يوجب اتباع الحق
 لك فان اتباع الخالق لا يمكن بدون اتباع الحق لان اتباع الخلق صورة اتباع
 الحق واثره لعدم وجود الخلق بدون الحق ولعدم وجود فعل الخالق بدون
 فعله فالخلق على كل حال محتاج الى الحق فدل اتباع الخالق الى اتباع الحق فنستدل
 منه على اتباع الحق (فان دار لك الحق فقد لا يتبع لك الخلق*) وقد يتبع فان الحق
 موجود بدون الخالق فاستقل في فعله فلا يتبع فعله الى الخلق فلا يستلزم اتباع
 الحق الى الخلق فان الانبياء عليهم السلام تابعهم الحق باعطائهم ما طلبوا
 منه مع ان بعض الناس يتبعون اهلهم بسبب استعداداتهم ومناجاتهم بنور الحق
 وبعضهم لا يتبعون بسبب بعدهم عن نور الحق ومناجاتهم بالغواشى الظلمانية
 وعدم اتباعهم لا يدل على عدم اتباع الحق لهم (فحقق) اى فصدق (قولنا فيه)
 اى في هذا المقام (فقولى كله) في بيان الحق والخلق (حق*) اى ثابت ومطابق
 للواقع خصوصاً في هذا الكتاب فان كل ما فيه بامر ارسول عليه السلام فلا يحتمل
 الخلاف (فما في الكون) اى فليس في الوجود الكونى (موجود) مخلوق (تراه ما)
 اى الذى (له نطق*) فصيح يذكرك الله ويسبحه بسمع آذان العارف كما نسمع بعضنا كلام
 بعض (وما خلق) اى وليس خلق (تراه العين) اى البصر (الاعينه) اى عين
 ذلك الخلق المرئى وذاته (حق*) باعتبار احديته* ولما ذكر اتحاد الخالق مع الحق
 نبه امتياز الخالق عنه بقوله (ولكن) الحق (مودع فيه) اى في الخالق (لهذا) اى
 لكون الحق مودعاً في الخالق (صورة) اى صور الخلق جمع الصورة يسكن
 الواو لضرورة الشعر (حق*) بضم الحاء وتشديد القاف جمع الحقائق فكان كل
 موجود حقة من الحقائق الالهية والحق موجود في تلك الحقائق ومن ذلك
 وجب تمظيم كل موجود لكونه حاملاً للاسرار الالهية ويعلم منه ان صور
 الاشياء لا يمكن ان يكون عين الحق باى اعتبار كانت بل ما كان عين الوجود
 الحق الا الحق المودع في الاشياء (واعلم ان العلوم الالهية الذوقية الحاصلة
 لاهل الله تعالى) انما خص حصول العلوم الذوقية لاهل الله فان العلوم الالهية

لعلماء علم الرسوم ليست ذوقية بل يحصل هذا المعلوم بنظرهم الفكري وهو لا يفيد شيئاً من الذوق وأما أهل الله فعلموهم عن كشف آلهي والكشف لا يعطى إلا الذوق (مختلفة باختلاف القوى الحاصلة) أي هذه تختلف باختلاف قوتهم الحاصلة لهم (منها) أي من قوتهم المختلفة (مع كونها) أي مع كون هذه القوى المختلفة (ترجع إلى عين واحدة) أي كلها حاصلة عن حقيقة واحدة وهي الهوية الإلهية ولا يجوز أن يكون ضمير كونها راجعاً إلى العلوم ولا يقع تكراراً بما جاء بعده من قوله يخصها من عين واحدة فكان قوله الحاصلة حصة للمعلوم وإن كان بعيداً للقوى وإن كان قريباً وإنما ترجع القوى المختلفة لأبعد إلى عين واحدة (فإن الله تعالى يقول كنت سمعاً الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يعطش بها ورجله التي سعى بها) وهذا نتيجة قرب النوافل يعني يقول الله تعالى إذا تقرب عبدي إلى تقرب النوافل تجليت له باسمي السميع فيسمع كل ما يسمع باسمي المضاف إلى لا يسمع نفسه فكان كل مسموع عائد إليه على وتجايت له بالبصير فما رأى شيئاً إلا رأى فيه وتجايت له بالقدرية فيقدر بقدرتي على تصرفات نفسه باخذ باصيتها كنصرف الحق في الأشياء باخذ نوابها وما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها وكذلك هذا العبد المتجلى له بالقدرية ما من دابة من قوى نفسه إلا هو آخذ بناصيتها وتجايت له بأفعالي إذ الرجل في حق الحق عبارة عن كونه كل يوم هو في شأن كما أن إليه عبارة عن القدرة الدائمة ثم هداية الصراط المستقيم فلا يمتنى الأعلى الصراط المستقيم يسمى ما يفعل هذا العبد فعلاً إلا وقد رضى الله عنه ذلك الفعل ثم شرع في ذكر ما هو المقصود بإيراد الحديث فقال (فذكر أن هويته هي عين الجوارح) من وجه وهو وجه الإحدية مع أنه غيره من حيث الكثرة فقد نبه عليه بإرجاع الضمير إلى العبد فكان هذا الكلام جامعاً بين التنزيه والنشيه (التي هي عين العبد) من وجه وهو وجه الإحدية لأن العبد هو مجموع الأجزاء الاجتماعية والجزء لا يقال فيه غير الكلي وأما بحسب المتعين فيمتاز كل واحد منها عن الآخر وعن الكل

(قالهوية) اى هو الحق (واحدة والجوارح) اى جوارح العبد (مختلفة
ولكل جارحة) من جوارح العبد الذى هو من اهل الله علم من علوم الاذواق
لان من لم يكن من اهل الله لم يكن لجوارحه (علم من علوم الاذواق ينحصها)
اى ينحص ذلك العلم الذوقى بتلك الجارحة المخصوصة حال كون تلك الجارحة
(من عين واحدة) وهى عين العبد او معناه اى ينحص ذلك العلم حال كونه من عين
واحدة وهى حقيقة العلم التى هى حقيقة واحدة ففيه تنبيه على ان حقيقة العلم
عين ذات الحق اذ ما يفيض الحق ذلك العلم الا عن حقيقة العلم وهى العين
الواحدة التى هى عين الحق فما يفيض الا عن نفسه و اشار الى ما نقول بقوله كالماء
حقيقة واحدة (تختلف) هذه العين الواحدة (باختلاف الجوارح) فالعلم
حقيقة واحدة والاختلاف انما وقع بالاسباب الكثيرة المتخالفة فحقيقة العلم
باقية على حالها من الواحدة كما ان الحق باقية على وحدته مع الاختلاف بالجوارح
(كالماء حقيقة حقيقة واحدة تختلف في الطعم باختلاف البقاع فنه عذب فرات
ومنه ملح اجاج وهو ماء في جميع الاحوال لا يتغير عن حقيقة وان اختلفت
طعومه) فكذلك ذات الحق حقيقة واحدة وان اختلفت الاشياء والجوارح
والعلم حقيقة واحدة في كل حال وان اختلفت احكامه باختلاف اسبابه * ولما بين
انواع العلوم الذوقية وقويها اراد ان يبين ان هذه الحكمة باى قوى تحصل
فقال (وهذه الحكمة) الاحدية (من علم الارجل) اى نوع من العلوم الذوقية
الخاصة بالسلوك والرياضات والمجاهدات في صراط الحق فلا يمكن حصول
هذا العلم بجارحة من جوارح الا بالارجل (وهو) اى علم الارجل (قوله تعالى)
(فى حق) (الاكل من) متعلق بقوله تعالى (اقام كتبه) وهو قوله تعالى (ولوا انهم
اقاموا التورية والانجيل وما اتزل اليهم من ربهم لاكلوا من فوقهم) اى
لحصول ايمهم الفارضة من ارواحهم من غير كسب وسعى في السلوك (ومن تحت
ارجلهم) مقول القول وانما كان هذه الحكمة من علم الارجل من علوم
الاذواق لا من غيره من الجوارح (فان الطريق الذى هو الصراط) المستقيم (هو)

اى ذلك الطريق (للسلوك) اى وضع لان يسلك (عليه والمشي فيه والسعي)
 فيه (لا يكون) ذلك المشى المعنوى (الا بالارجل) المعنوى كما ان المشى
 الصورى لا يكون الا بالارجل الصورى والمقصود من الحكمة الاحدية
 شهود احدة ذاته تعالى من حيث كونها فى كلمة هودية وما كان احدية الذات فى كلمة
 هودية الا اخذ الحق النواصى وكونه على صراط مستقيم ولاجل مشاهدة هود
 عليه السلام احدية الذات على هذا الطريق قال (ما من دابة الا هو آخذ بنواصيها
 ان ربي على صراط مستقيم) فاذا لم يكن السلوك على الطريق الا بالارجل (فلا
 ينتج هذا الشهود) الاحدى الذى لا يحصل الا (فى اخذ النواصى) قوله
 (بيد من) يتعلق بالاخذ (هو على صراط مستقيم الا هذا الفن الخاص)
 وهو علم الارجل (من علوم الاذواق) فلا يكون هذه الحكمة الهودية الا
 بالكسب والسلوك والمشي على الصراط المستقيم فلا بد هذا الشهود لكل احد
 من الناس مطيعاً كان او مجرماً بحسب اوقاتهم المقدرة لهم اذ ما منهم الا وهو
 يعنى على الصراط المستقيم الذى يوصل من يسلك فيه الى هذا الشهود فمنهم
 من يوصل صراط المستقيم الى هذا الشهود فى الدنيا كالانبياء والاهالياء المائنين
 فى الله والباقيين به ومنهم من وصل فى الدار الآخرة حتى ان المسركين يوصلهم
 صراطهم المستقيم الى هذا الشهود فى نار جهنم مؤبداً فيها لا ينفع لهم اعدم
 وقوعه فى وقته فجمع الله عذابهم مع هذا الشهود فقد شرع فى ان مائة له
 بقوله تعالى (ونسوق المجرمين وهم الذين استحقوا المقام الذى سافهم) اى
 ساق الله المجرمين (اليه) اى الى ذلك المقام وهو مسمى بجهنم الذين استحقوه
 بسبب سلوكهم فى الطريق المستقيم الذى يوصلهم الى هذا المقام الذى يحصل
 لهم فيه هذا الشهود (ريح الدبور) وهى الهواء التى فعلاوا من مقتضيات انفسهم
 وانما سمي ريح الدبور لانه يأتى من جهة الخلفية جهة الخلف (التى اهلكهم)
 الله (عن نفوسهم بها) اى بسبب ريح الدبور واهلاكهم تعذيبهم بهذه الريح
 فى صورة النار فهاكوا عن انفسهم فشاهدوا ان الحق هو الاخذ بنواصيهم
 والسائق الى ان وصلوا الى هذا النوع من العلوم الذوقية فانهم وان عذبوا الى

الابد لكنهم يتحققون بهذا الذوق (فهو) اى الله (الاخذ بنواصيتهم) اى
نواصى المجرمين (والريح تسوقهم وهى) الريح (عين الالهواء التى كانوا
عابها) فى الدنيا (الى جهنم) متعلق بتسوق (وهى) اى جهنم (البعد الذى كانوا
يتوهمونه) اى كونه جهنم بعيداً عن الحق فى توهمهم لا فى نفس الامر فان الله
قريب من كل شئ (فلما ساقهم الى ذلك الموطن) وهو جهنم (حصلوا) اى
وجدوا (فى عين القرب فزال البعد) المتوهم لعلمهم ان الله معهم فى كل موطن
(فزال مسمى جهنم فى حقهم) من حيث انه بعد لا من حيث انه عذاب لذلك
قال (ففازوا بنعيم القرب) فى جهنم ولم يقل بنعيم مطلقاً فان الفوز بنعيم القرب
وهو مشاهدة الحق لا يوجب رفع العذاب فى حق المخلدن كما تالم بعض المقرين
فى الدنيا (من جهة الاستحقاق) وانما فازوا بنعيم القرب فى جهنم (لانهم
مجرمون) اى الكاسبون الصفات الظلمانية الحاجة بشهود الحق فهذا الشهود
اجر المجرمين فاستحقوا بسبب جرمهم بهذا المقام (فما اعطاهم) الله (هذا
المقام الذوق اللذيق) الروحاني (من جهة المنة) اى بلا اكتساب منهم بل
من جهة استحقاقهم بالمجاهدة والسلوك فى الصراط المستقيم فلا يحصل علم
الارجل لاحد الا من جهة الاستحقاق لا من جهة الفضل والمنة (وانما اخذوه)
وانما اخذ المجرمين هذا العلم الذوقى علم الارجل من الله (بما) اى بسبب الذى
(استحقته) اى استحققت هذا العلم الذوقى (حقائقهم) اى اعيانهم الخارجية
(من اعمالهم التى كانوا عليها) فى الدنيا فويل لهم مما كتبت ايديهم وويل لهم
مما يكسبون فحصل لهم نتيجة هذا الكسب وهى علم اللذيق فى الويل (وكانوا)
فى الدنيا (فى السعى فى اعمالهم على صراط الرب المستقيم) فيوصل صراطهم
لكونه مستقيماً الى مشاهدة ربهم وانما كان سعيهم فى اعمالهم على الصراط
المستقيم ولم يكن على الصراط الغير المستقيم (لان نواصيتهم كانت بيد من له
هذه الصفة) اى بيد من كان على الصراط المستقيم فلا يمكن انحرافهم عن صراط
ربهم المستقيم فاذا كانت نواصيتهم بيد ربهم الذى على صراط مستقيم (فامشوا

بنفوسهم) حتى يمكن لهم الذهاب الى طريق غير مستقيم (وانما مشوا بحكم
 الخير) من القائد والسائق وهو ربهم (الى ان وصاوا الى عين القرب)
 في موطن يسمى جهنم والخير في الحقيقة راجع اليهم باقتضاء اعيانهم الثابتة فهم
 طلبوا حكم الخير من الله فحكم الله عليهم بالخير على حسب طلبهم اعلم ان اهل
 النار من عصاة المؤمنين عذبوا بنار الجحيم الى ان وصاوا عين القرب فاذا وصاوا
 الى عين القرب حصل لهم هذا العلم الذوقي الذي استحقوه فما اخذوه من الله الا
 باستحقاقهم لان هذا العلم من علم الارجل لا بد له من كسب ثم يأتي لهم فضل
 من ربهم فاخرجهم من دار الجحيم وادخلهم في دار النعيم فما اعطاهم هذا
 المقام وهو دار النعيم الا من جهة المنة والفضل وما اخذوه من الله الا كذلك
 واما المخلدون فاحرقوا بالنار الى ان وصاوا وما وصل عصاة المؤمنين اذ لا بد
 من الوصول اليه ثم لا يأتي لهم فضل ابداً من ربهم فمن حيث روحانيتهم يتعممون
 بنعيم القرب وهو التلذذ العلى ومن حيث صورتهم الجسدية يتعذبون كما
 عذبوا ازدادوا علماً هكذا الى غير النهاية ولا استحالة فيه لان بعض المقربين
 يتلذذون بنعيم مشاهدة ربهم مع انهم يتألمون بما اصابهم من الألم هذا ممن
 افاض على من روح صاحب الكتاب وقد غلط بعض الشارحين بحمل كلامه
 على انقطاع العذاب عن الكفار وليس ذلك مراد الشيخ بل مراده اثبات
 علم الارجل لاهل النار في النار من جهة الاستحقاق كما اثبت المؤمنين في الدنيا
 من جهة الاستحقاق اي وكيف كان لا بد لكل احد من علم الارجل ولا بد
 ان لا يكون ذلك العلم الا من جهة الاستحقاق ويدل على نبوت قرب الحق من
 عباده قوله تعالى (ونحن اقرب اليه) اي الى الميت (منكم) فقد اثبت قربه
 من المخاطبين باثبات اقربيته اليه (ولكن لا تبصرون) قربي منكم ومن كل شئ
 (وانما هو) اي الميت صاحب القرب (يبصر) قربي منه وانما يبصر
 صاحب هذا القرب (فانه) اي لان صاحب هذا القرب (مكشوف الغطاء)
 اي الحجاب عن بصره (فيبصره حديد) يبصر ذاتي وصفاتي ويشاهد قربي اليه

اما اتم قائم مكشوف الغطاء فبصركم ليس بمحدد (فما خص) القرب (ميتا من ميت
اي ما خص سعيداً في القرب من شقى) فدل ذلك على ان نعيم القرب عام
في حق كل احد سعيداً كان او شقياً وكذلك يدل على عموم نعيم القرب قوله
(ونحن اقرب اليه) اي الى الانسان (من جبل الوريد ما خص انسانا من
اسان) بل يعم في حق كل انسان سعيداً او شقياً (فالقرب الا لاهي من العبد)
نابت محقق (لاخفاء به) اي القرب (في الاخبار الا لاهي فلا قرب اقرب من
ان تكون هويته عين اعضاء العبد وقواه وليس العبد سوى هذه الاعضاء
والقوى) فاذا كان الحق عين قوى العبد (فهو) اي هوية الحق الذي كان
عين اعضاء العبد ذكر الضمير باعتبار الحق (حق مشهود في) صورة (خلق
متوهم فالخلق معقول) بمنزلة المرآة (والحق محسوس مشهود) ظاهر فيه
(عند المؤمنين) الذين قلدوا الانبياء فيما اخبروا به من الحق قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم في حقهم في الاحسان ان تعبد الله كأنك تراه (و) عند اهل
الكشف والوجود) اي الوجدان فانهم يشاهدون هذا المقام بالذوق
وما عدا هذين الصنفين) الذين اتبعوا في تحصيل معاوماتهم نظرهم الفكري
(فالحق عندهم معقول والخلق مشهود فيهم) اي فعلم هذه الطاقة (بمنزلة
الماء الملح الاجاج) كلما ازدادوا علما ازدادوا شبهة بحيث لا يروى ولا يقع علمهم
كالمالح الاجاج لا يرى لشاربه وقد اشار الى افتراق المؤمنين من اهل الكشف
او لا الى اتحادها ثانيا بقوله (والطائفة الاولى) علمهم (بمنزلة الماء العذب
الفرات السائغ لشاربه) اذ العلم الحاصل عن كشف آلهي لا يحتمل خلافة
فيروى اشار به فاذا كان الناس طائفتين في العلم اهل الكشف واهل الحجاب
(قالناس على قسمين فمن الناس من يمشي على طريق يعرفها ويعرف غايتها)
اي غاية طريقه الذي تنتهي الى الحق وهم الذين وصلوا الى نعيم القرب الحاصل
لهم من سلوكهم (فهو في حقه صراط مستقيم) لوصوله الى مطلوبه (ومن الناس
من يمشي على طريق يجهلها ولا يعرف غايتها وهي) اي طريق هذا الشخص

(عن الداريق التي عرفها الحنف لأول فالعارف) أي فعارف الطريق ونياتها
 (يدعوا) الخالق (إلى الله على بصيرة) لعله الطريق وغايتها وهم الأنبياء
 صلوات الله عليهم والأولياء رضي الله عنهم الوارثون والمؤمنون أي المقلدون
 إلى الأنبياء (وغير العارف يدعوا) الخالق (إلى الله على التمايد والجهالة)
 وهم الحكماء المقلدون عقولهم الجاهلون أي المنكرون بالاختارات الإلهية
 في حق الحق المحرومون عن العلم عن كشف آيهم فلا يعلمون الطريق ولا مآنها
 وكما المعتزلة قالهم وإن لم ينكروا الأموس الكنتهم بأولئك زبانية من عند الله
 فلا يقدرون الأنبياء عليهم السلام فيجترأوا به بل هم المقلدون إلهة سموا لهم
 كالحكام فلا تحصل لهم العلم عن كشف آيهم (فهذا) أي العلم بالأسرار
 لأهل الكشف (علم خاص) من أوم الذواق (أي) أي بمحمد منهم من أتم
 ساقين لال الأرجل هي السبل من الحنف واسئل منها ما (أي الذي) أي
 نيت الأرجل (وايس) ما تحت الأرجل (الأطراف) ولا تسمى من هذا العلم إنما
 إلا أن سبل أنفسنا طرقتا تحت أقدام الناس أي أن لا يربح من سبل الله
 طريق النصفية ولما بين أحكام مقام النور سري سري إن احتادوا وأجمع بهم
 (فمن عرف الحق عين الطريق) أي فمن عرف الطريق الحق من الأسماء
 (عريف الأمر على ما هو عايد فان) نعمال و إن الله في الأمر على ما هو
 تائه في هذه الدنيا (فيه) أي في الأسماء (حل) وملا سلالا راسائرا
 في نفس الأمر (إن لا معلوم إلا هو وهو) أي الحق (عين السالك والسافر
 فلا عالم إلا هو) هذا باعتبار الإحادية إلهية فإذا كان السالك والأمر في العالم
 والمعلوم وهو الحق (فمن أنت) استفهام أنكار أي أنت معدوم في نفسك
 (فاعرف) اليوم (حقيقتك وطريقك) وفوت وقتك حتى لا يدخل الأمر فان
 حقيقتك وطريقك في حكم قوله تعالى (ووسعه ق الجرمين) فإذا عرف ما غناه
 فقد عرفت حقيقتك وطريقك (فقدان) أي فقد طهر السالك الأمر
 من الله على ما هو عليه وهو كون الطريق والسالك والمعلم والمعلوم عين الحق

باعتبار احدية الجمع (على لسان الترجمان) وهو نفسه لقوله حتى اكون
 مترجماً لا متحكماً او الحق مترجماً لنا عن نبيه هود عليه السلام مقالته وهي
 قوله ما من دابة الخ او نبينا عليه السلام مترجماً عن الحق مقالته وهي قوله كنت
 سمعه الخ وكذا جميع الانبياء عليهم السلام والاواباء رضى الله عنهم (ان فهمت
 ماظهر) من لسان الترجمان اى ان كنت ذافهم (فهو) اى لسان الترجمان
 (لسان الحق فلا يفهمه) اى لا يفهم احد لسان الحق (الا من فهمه) بسكون
 الهاء (حق) حتى يفهم الحق من مطامات كلام الحق فان الشهود باحدية
 الاشياء من مطامات كلام رب العزة ومن مفهوماته الباتة ولا يفهمه
 الا العلماء بالله وهم الذين كان الحق يفهمهم وسميهم وجميع فواهم
 وانما دل على هذا ان معنى لسان الترجمان (فان للحق لسياً كبيرة
 ووجوهاً مختلفة) بالنسبة الى شئ واحد . بعضها ظاهر في العموم وبعضها
 خفى لا يظهر الا لمن نور الله قلبه وكذلك بالنسبة الى آية واحدة معانى كثيرة
 ووجوه مختلفة بعضها ظاهر نهمه كل احد وبعضها خفى لا يفهمه الا من كان
 فهمه حقاً فلا يتحصر معنى الكلام القديم على المفهوم الاول وهو ما يفهمه
 العموم بل لابد من مفهوم ثان يفهمه الخصوص وهو لى لايبين ولا ينافى
 المفهوم الاول فان الله تعالى يعال عبادهم في كلامه بحسب ادراكهم فكان في كلامه
 القديم اسراراً بطيئة لا يفهمها الا من فهم عن الله واوردت عدداً على بيوت
 ذلك المعنى فقال (الا ترى عاداً قوم هود عليه السلام كيف قالوا) حين ظهور
 العذاب نهم في صورة السحاب (هذا عارض) اى سحاب (ممطرنا) اى ينفعنا
 بانزال المطر (فضوا) هذا القهر (خيراً) اى لفضا ورحمة لهم فحسن ظنهم
 بالله فعاملهم الله باعطائه لهم جزاء حسن ظنهم (بالله) من الجهة التى غير
 ما تخيلوه (وهو) اى الحق (عند ظن عبده به فاضرب لهم الحق عن هذا
 القول) اى عن قولهم هذا عارض لحسن ظنهم به (فخيرهم بما هو اتم
 واعلى مما تخيلوه في القرب فانه) اى الشأن (اذا امطرهم) اى اذا اعطاهم

الحق مما تخلوه (فذلك) الامطار (حظ الارض وسقى الحبة) المزرعة
 في الارض (فما يصلون) هذا القوم (الى نتيجة ذلك المطر الا عن بعد)
 وهي حصول الغذاء الجسماني من حظوظ انفسهم فاما يحصل هذه النتيجة
 من المطر الا بعد مدة مديدة بخلاف اهل اكهم فانه يومئذ في الحال الى
 مشاهدة ربهم فهم متلذذون بارواحهم بهذه المشاهدة ولو عذبوا من وجه
 على الابد ولما بين احوال قوم هو دعاية السلام شرع في بيان اشارات الآيات
 ولطائفها بقوله (فقال لهم بل هو ما استعجبتم به ريح) حاصلة لهم (فيها عذاب اليم فجعل)
 الحق (الريح اشارة الى ما فيها) اي في الريح (من الراحة لهم فان بهذه الريح ريح)
 الحق (ارواحهم من هذه الهياكل المظلمة والمسالك) اي الطريق (الوعرة)
 اي السدفة (والسدف) بضم السين وقبح الدال جمع سدفة اي الحجاب
 (والمذاهمة) اي الابل المظلمة (و) اشارة الى ان (في هذه الريح عذاب اي امر
 يستعذبونه اذا ذاقوا لانه) الا ان ذل الامر اللذيد (يوجههم امرقة الماوقات)
 فجمع الله الرحمة والعذاب فيهم فيرحمهم الله بالرحمة المنزلة بالعداب
 في دار الشقاء فما كان في حق المشركين من الله الا هذه الرحمة لا غير فان الرحمة
 الحاصلة من شوب العذاب مختصة للمؤمنين في الدار الآخرة تفريقاً بينهما
 اكمل تفريق قال بعض الشراح في هذا المقام ان الله تعالى هو الرحمن الرحيم
 ومن شان من هو موصوف بهذه الصفات ان لا يعذب احداً عذاباً ابدياً
 ثم كلامه هذا كلام صادق لكنه لا يعلم هذا العارف ان بعض العباد يقتضي شانه
 بحسب عينه الثابتة ان يعذب عذاباً ابدياً فيعذبه الله على مقتضى شانه ابداً
 (فبأشهرهم) اي الحق (العذاب) حتى خلاصوا عن الهياكل المظلمة فيحصلوا
 في الحال الى الغذاء الروحاني وهو مشاهدة ربهم (فكان الامر) الحاصل لهم
 بالهلاك (اليهم اقرب) ومتعلق اقرب قوله اليهم (مما) اي من الذي (تخلوه)
 فاذا بأشهرهم الحق العذاب (فدمرت كل شئ بامر ربها) اي قطعت الريح تعاق
 ارواحهم بظواهر ابدانهم (فاصبحوا) اي فصاروا (لا يرى الامساكنهم

مكتوب

وهي جثهم (أي ابدانهم) التي عمرتها ارواحهم الحقية) وهي الروح التي قال الله تعالى (فاذا سويتهم وفتح فيهم من روعي) (فزالت) عنهم (حقبة هذه النسبة الخاصة) وحقبتها كونهم على صورة الحق من العلم والحياة والقدرة بسبب تعلق الارواح الحقية بهم فاذا زالت تعلق الروح زالت عنهم هذه الكمالات الحقية (وبقيت على هياكلهم الحياة الخاصة بهم من الحق) وهي الحياة التي تصيب منها لكل شئ من الله بدون تفخ منه بخلاف الحياة الحقية فانها لا تحصل الا لمن يقبل الاستواء (التي) اي الحياة التي (تنطق بها) اي بسبب هذه الحياة (الجلود والايدي والارجل ويذوق) الميث بها (عذابات الاسواط والافخاذ في القبر وقد ورد النص الا لهي) من الآيات والاحاديث (بهذا) المذكور (كله) فهذه نسب جسمانية لان نسب حقانية * ولما بين الامر على ما هو عليه شرع في بيان سبب عدم ظهور هذه المعاني لبعض الناس بقوله (الا) اي غير (انه تعالى وصف نفسه بالغيرة ومن جملة غيرته حرّم الفواحش وليس الفحش الا ما ظهر واما فحش ما بطن فهو لمن ظهر له) اي بالنسبة اليه فحش واما بالنسبة الى من لم يظهر له وليس بفحش (فلما حرّم الفواحش اي منع ان تعرف) خطاب عام اي منع ان يعرف كل انسان (حقيقة ما ذكرناه وهي عين الاشياء) اي حقيقة ما ذكرناه من كون الحق عين الاشياء كانت تلك الحقيقة ما بطن من الفواحش فاذا كانت تلك الحقيقة فاحشة باطنة (فسترها) اي ستر الحق تلك الحقيقة عن الغير لئلا يطلع عليها احد الا بالمجاهدات والرياضات بالسلوك بطريق التصفية فجواب لما قوله فسترها والفاء زائدة لتأكيد الستر هذا ما اختاره بعض الشارحين والاولى ان يجعل جواب لما محذوفاً للعلم به اي لما حرّم الفواحش كانت تلك الحقيقة فاحشة باطنها فقوله فسترها جواب لشرط محذوف (بالغيرة وهو) اي الغيرة (انت) مخاطب كل عين مأخوذة (من الغير) وتذكير الضمير باعتبار الغير (فالغير) اي الذي لم يعلم ان الحق عين الاشياء (يقول السمع سمع زيد) لعدم ظهور هذا المعنى له (والعارف) اي الذي يعلم ان الحق

عين الأشياء (يقول السمع عين الحق وهكذا باقى من القوى والأعضاء فما كل
 احد عرف الحق ففاضل الناس بعضهم على بعض في العلم بالله (وتميزت المراتب)
 اى مراتبهم (فبان) اى زاهر (الفاضل والمفضل) بين الخلاق (واعلم انه) اى الشأن
 (لما اطاعنى الحق واشهدنى اعيان) اى ارواح (رسله وانبيائه كلهم البشريين)
 اى لا يكون فيهم رسل من غير البشر (من آدم الى محمد صلى الله عليه وآله وعاليهم
 اجمعين) فكان آدم ومحمد عليهما السلام داخلان في شجرة داء في مشهد) اى فى
 مقام (اقت) على المجهول (فيه) اى فى ذلك المشهد (بقرينة) هى مدونة فى الغرب
 (سنة ست وثمانين وخمسائة) قوله (ما تبنى احد من تلك العنائة اليهود)
 عليه السلام جواب لما (فانه اخبرنى بسبب جمعيتهم ورأيت نذاه السلام) جابراً
 ضحماً (فى الجسامة) فى الرجال حسن الصورة لطيف الشاورة غارقاً بالامور
 كاشفاً لها ودائلي على كشفه لها فوله ما من دابة الا هو آخذ بناتيتها ان ربي على
 صراط مستقيم و اى بشارة الخلق اعظم من هذه (البشارة فان فى هذه الآية
 دلالة على كمال قرب الحق من العبد وعلى كمال تصرف الحق فى العبد) ثم
 من امتان الله عايناه ان اوصل اليها هذه المقالة عنه (اى عن هود) اى به السلام
 (فى القرآن ثم تمهما) هذه المقالة فى بيان معناه وتحقيقه (الجامع لكل) اى اكل
 المراتب وهو (محمد عليه السلام) ما اخبر به عن الحق عز وجل بانه عين السمع والبصر
 واليد والرجل واللسان اى هو (اى الحق) عين الحواس (الظاهرة) (والحال)
 ان (القوى الروحانية اقرب) الى الحق (من الحواس) اى من القوى الظاهرة
 (فاكتفى) رسول الله (بذكر الابد المحدث) اى معلوم الحد وهو الحواس
 (عن الاقرب المجهول الحد) وهى القوى الروحانية فانه لما كان الحق عين ما هو
 ابعد منه فبالحرى ان يكون عين ما هو اقرب منه لذلك اكتفى رسول الله بذكره
 والمراد بآية الحق عين الأشياء وعين قوى العبد انما هى معها فى بعض صفاته
 او عبارة عن كمال القرب يدل عليه قوله الاقرب المجهول وقد بينا كيفية اتحاد

الحق مع الأشياء وعينيت في غير موضع (فترجم الحق لنا عن نبيه هود عليه السلام
مقالته لقومه بشرى لنا وترجم رسول الله عن الله مقالته بشرى لنا فكمّل العلم)
بهذه البشارات (في صدور الذين أوتوا العلم وما يحجد بآياتنا) أي وما ينكر
بدلائلنا (إلا القوم الكافرون فانهم) أي الكافرين (يسترونها) أي يسترون
ما جاءت به الشرائع من عند الله (وان عرفوا بها) أي وان عرفوا أنها حق
لكنهم يسترونها (حسداً منهم ونفاسة) أي بخلا (وظلماً) لأن ستر الحق
بعد العلم ظلم وبخل وإيّاك وستر الحق والمراد من إيراد هذا الكلام في هذا
المقام تعريض لأهل الحق الذين يعلمون الحق ثم يسترونه ولم يظهره واعتذار
في إظهاره أسرار الحق وتحذير للسالكين في طريق الحق حتى لا ينكروا أحوال
الآوياء من إظهار أسرار الحق بعد العلم بحقيقتهم وتوطئة لما يذكروه من الآيات
الدالة على وجود الحق مع كل موجود (وما رأينا قط من عند الله في حقه
تعالى في آية أنزلها أو أخبر عنه أو صله إلينا فيما يرجع إليه) أي إلى الحق يعني
وما رأينا قط في آية أنزلها الله من عنده في حق نفسه وما رأينا قط في خبر عنه
في حق نفسه الذي أو صله نبينا إلينا (إلا) وهو ما تبس (بالتحديد تنزيهاً كان)
ذلك المنزل أو الخبر (أو غير تنزيه) فإن التنزيه عن التحديد (أو له) أي أوّل
التحديد (العماء الذي) أخبر رسول الله عليه الصلاة والسلام بأن الله كان في عماء
(مافوقه هواء وما تحته هواء فكان الحق فيه قبل أن يخاق الخاق) فكان ذلك
المقام أوّل ما ظهر من التعينات لذلك قال أوّله (ثم ذكر) الحق في القرآن
العظيم (أنه استوى على العرش فهذا تحديد أيضاً) ثم ذكر بلسان نبيه عليه
السلام ينزل الحق (إلى سماء الدنيا فهذا تحديد ثم ذكر أنه) أي الحق (آله
في السماء وأنه آله في الأرض وذكر أنه معنا إنما كنا) وقد حدد نفسه حتى
أوصل تحديده في المبالغة (إلى أن أخبرنا أنه) أي الحق (عيتنا ونحن
محدودون به) وهو حدنا (فما وصف نفسه إلا بالحد) في قوله كنت سمعه

وبصره (وقوله ليس كمثل شيء حد ايضاً ان اخذنا الكاف زائدة غير الصفة)
 اى لا تكون لاقادة اثبات المثل فينبذ قد تميز عن المحدود (ومن تميز عن المحدود
 فهو محدود بكونه ليس عين هذا المحدود) والمراد بالمحدود الاشياء
 فاذا لم يكن الحق عين الاشياء كان محدوداً بهذا الحد فاذا كان الحق
 محدوداً بكونه ليس عين المحدود (فالاطلاق عن التقييد تقييد والمطلق
 مقيد) وزائدة (بالاطلاق لمن فهم) الاشياء على ما هي عاينها (وان جعنا الكاف
 لصفة فقد حددناه وان اخذنا ليس كمثل شيء على نفي المثل) مطابقاً
 على ان الكاف زائدة لغير الصفة (تحققنا بالمفهوم) اى اطاعتنا بالمعنى المراد من
 الآية وهو انه عين الاشياء فان مفهومه اثبات الوجود لغيره ومفهوم الثانى نفي
 المثل فيلزمه نفي الوجود عن غيره فتبين بهذا الوجه انه عين الاشياء كما كان
 في الاخبار الصحيحة لذلك اوردها في اثبات هذا المعنى دون الوجه الاول
 (و) تحققنا (بالاخبار الصحيحة) اى الحق (عين الاشياء) وأشار الى فوق الآية
 والحديث الصحيح فى الدلالة على انه عين الاشياء بقوله فى الآية المفهوم
 وفى الحديث بقوله وبالاخبار وما يقل وبمفهوم الاخبار فان فيه له كانت سمعه
 وبصره الخ فى العينية معاوم لاصحوم بخلاف الآية فانها لا تدل هذه الدلالة
 بل تدل على العينية بالمفهوم الذى يفهم من وجوه اللفظ ولا يعلم ذلك الا
 من كان له بصيرة من ربه فدلالة الحديث على العينية اتم واكمل من دلالة الآية
 (والاشياء محدودة وان) وصل (اختلفت حدودها) فاذا كان الحق عين
 الاشياء وكانت الاشياء محدودة (فهو) اى الحق (محدود بتدكل محدود)
 فاذا كان محدوداً بتدكل محدود (فما يحد شيء الا وهو) اى ذلك الحد (حد
 للحق) فاذا كان حد كل شيء حداً للحق (فهو السارى فى معنى المخلوقات)
 وهى المسبوقه بالزمان (و) مسمى (المبدعات) وهى الغير المسبوقه بالزمان
 وسريان الحق فى الموجودات هو وجود اسمائه وصفاته فيها بحسب قابيته
 اعيانهم الثابتة (ولو لم يكن الامر كذلك) اى ولو لم يكن الحق سارياً فى

الموجودات (لما صح الوجود) لما كان شيء موجوداً (فهو عين الوجود فهو على كل شيء حفيظ) عن انعدامه بان كان ذلك الشيء على غير صورة الحق (بذاته فلا يؤده) اى فلا يثقله (حفظ شيء) اذ عين الشيء لا يثقل حفظه على ذلك الشيء فاذا كان الحق عين الوجود وحافظاً للاشياء بذاته (فحفظه تعالى للاشياء كلها حفظه لصورته) اذ الاشياء عبارة عن الصورة الوجودية التي هي صورة الحق اى صفة الحق (ان يكون) اى ان يوجد (الشيء) على (غير صورته) اى على غير صفة الحق (ولا يصح الا هذا) اى لا يصح الا ان يكون الشيء على صورة الحق فكان وجود الشيء على غير صورة الحق محال (فهو) اى الحق (الشاهد من الشاهد والمشهود من المشهود) باعتبار الاحدية (فالعالم صورته) اى مظهره (وهو روح) اى باطن (العالم المدبر له) اى للعالم كالروح المدبر للبدن (فهو) اى مجموع العالم (الانسان الكبير* شعر* فهو) اى الحق (الكون) اى الوجود (كله* وهو الواحد الذى قام كوني بكونه*) كناية عن العالم اى قام وجود العالم بوجود الحق (ولذا) اى ولاجل ان الحق هو الواحد القيوم الذى قام به وجود العالم (قلت) له (يغتذى*) بنا من حيث ظهور احكامه فينا واخفاؤنا في وجوده (فوجودى غذاؤه*) لقيام احكامه وكالاته بنا هذا ان كان الحق ظاهراً والعبد باطناً (وبه) اى بالحق (نحن نغتذى*) اى نغتذى اقيام وجودى بوجوده هذا ان كان العبد ظاهراً والحق باطناً (فيه منه) جزء (ان نظرت* توجه) شرط (تعوذى*) متعاق لقوله فيه منه اى ان نظرت بوجه الوحدة يكون تعوذى بالحق من الحق فمعنى قوله تعالى اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بهذا الوجه اعوذ بالاسم الهادى من الاسم المضل فكان قول الرسول عليه السلام اعوذ بك منك ناظراً الى هذا الوجه فالاسماء كلها قبل وجودها فى الخارج مكتوبة مستورة فى ذات الحق طالبة كلها الخروج الى الاعيان كالنفس الانسانية فنجس النفس الطالب الخروج يحصل الكرب للانسان فاذا تنفس يزول كربيه فجاز نسبة الكرب الى المتنفس والى النفس قبل الخروج

من جوف الانسان فشبهت نسبة الاسماء الى الحق بنسبة نفس الانسان الى الانسان تسهيلا لفهم الطالبين فانما بنفس الانسان اثلا يلزم الكرب فلم يعطى الحق ما طالبته الاسماء منه من ايجاد العالم لزم الكرب المحال على الله فان كون الشيء على خلاف ما يقتضيه كرب له ومن جملة ما يقتضى ذاته تعالى انه يعطى كل ذي حق حقه فكذلك لو لم يحصل ما طالبته الاسماء من الله من صور العالم لحصل للاسماء من الله كرب وهو ظلم منه تعالى عن ذلك علوا كبيرا (واهذا الكرب) اى واثلا يلزم هذا الكرب المحال (بنفس) اى اخرج الحق ما فى باطنه الى الظاهر بكلمة كن فيكون هو فى الظاهر بعد كونه فى الباطن فما كان فى نفس الامر الا هذا ولا بد ان ينسب هذا النفس الى يد من ايدى الاسماء (فنسب النفس) اى نسب الحق نفسه (الى الرحمن) بلسان نبيه عايم السلام اى اجد نفس الرحمن من قبل التين فكانت الموجودات حاصلة من نفس الرحمن بل هى عين نفس الرحمن واثما نسب الحق النفس الى الرحمن (لانه) اى الحق (رحم) اى اعطى (به) اى بالاسم الرحمن (ما طالبته النسب الالهية) التى هى الاسماء (من ايجاد الصور العالم) انما (اتى قانا) اى صور العالم (ظاهر الحق) وانما كان صور العالم ظاهرا الحق (اذهو الظاهر) لا غير (وهو باطنها) اى باطن العالم (اذهو الباطن) لا غير (وهو الاول اذ كان) الله (ولاهى) اى وليس صور العالم موجوده معه (وهو الآخر اذ كان عينها) اى عين صور العالم (عند ظهورها) اى عند وجود صور العالم فى الخارج فاذا كان الامر كذلك (فالآخر عين الظاهر والباطن عين الاول) وهو معنى قوله تعالى هو الاول والاخر والظاهر والباطن (وهو بكل شئ عايم) لانه بنفسه عايم (وليس العالم سوى من حيث الاحدية وليس علمه بالاشياء الا عين علمه بداته وصفاته واسماؤه) فلما اوجد (الحق) (الصور) اى صور العالم وهى الموجودات الخارجية (فى النفس) اى فى النفس الرحمانى وهو هوى العالم كله القابلة لجميع الصور كما ان النفس

الانسانى يخرج من الباطن الى الخارج فيوجد في هذا النفس بحسب الخارج
 صور الحروف المختلفة (وظهر) في هذه الصور (ساطان) اى حكم (النسب)
 بكسر النون وفتح السين (المعبر عنها) اى عن النسب (بالاسماء صح النسب)
 بهتج التون والسين مصدر بمعنى الاتساب (الآلهى للعالم) اى صح للعالم
 اى ان يتسب الى الله (فاتسبوا) اى العالم (اليه تعالى فقال) الله تعالى على لسان
 نبيه (اليوم) وهو القيمة الكبرى (اضع نسبكم وارفع نسبى اى اخذ عنكم
 انتسابكم الى انفسكم واردكم انتسابكم الى) فصيح للعالم سبتان نسبة الى العالم
 مثله ونسبة الى الحق فاحتجب الناس بانتسابهم الى العالم عن انتسابهم الى الحق
 ولا يشاهد ذلك الا من افنى وجوده في وجود الحق ومن لم يفعل ذلك تأخر
 مشاهدته الى يوم لا انساب بينهم فاذا رد الحق انتساب العالم اليه كان العالم
 بذاته وجميع صفاته وافعاله عين الحق باعتبار الاحدية الذاتية (اين المتقون
 اى الذين اتخذوا الله وقاية) لانفسهم باسناد ذواتهم وصفاتهم وافعالهم كلها
 الى الحق (فكان الحق ظاهرهم اى عين صورهم الظاهرة) فتحققوا بقوله
 تعالى اليوم اضع نسبكم بفنائهم في الله وبفنائهم به (وهو) افرد الضمير باعتبار
 قوله (اعظم الناس واحقه واقواه عند الجميع) اى عند جميع اهل الله لو صولهم
 نهاية الامر فكان قولهم ان الحق عين الصور الظاهرة صادقاً لشهودهم
 ان انتساب العالم كله الى الحق (وقد يكون المتق من جعل نفسه وقاية للحق
 بصورته) اى بسبب كون العبد صورة الحق اى بسبب اسناد العبد صورة
 الحق الى نفسه وانما كان الحق صورة المتق (اذ هوية الحق) عين (قوى العبد
 كما قال كنت سمعه وبصره فسمى العبد حينئذ) اى حين كون المتق (وقد
 يكون المتق من جعل نفسه وقاية للحق بصورته اذ هوية الحق قوى العبد
 فجعل مسمى العبد وقاية لمسمى الحق) فاثبت هذا المتق الفعل لنفسه وقاية
 لربه في المدام اذ حينئذ يكون العبد صورة الحق واما المتقون الذين اتخذوا الله
 وقاية فحينئذ مسمى الحق وقاية لمسمى العبد وهى اسناد العبد جميع احواله

الى الحق (على الشهود) متعلق بقوله وقاية لمسمى الحق اى هذه الوقاية سواء كانت وقاية للحق او وقاية للعبد كانت على الشهود لاعلى التقايد (حتى يتميز العالم من غير العالم) فى مقام التقوى بسبب المشاهدة فمن جعل نفسه وقاية للحق من غير الشهود فليس بعالم بمقام التقوى ولم يكن من المتقين وكذلك من اتخذ الله وقاية بلا مشاهدة ايس من اهل العلم ولا من اهل النبوى فالعالم من كان علمه بالمشاهدة فمن لم يكن علمه بالمشاهدة والذوق فايس بعالم فيز الله تعالى بين العالم وغير العالم بقوله (قل هل يستوى الذين يعلمون) الحق بالشهود (والذين لا يعلمون) بدونه فنفى الحق العلم ممن لا يعلمون بالمشاهدة ويدل على ذلك قوله تعالى (انما يتذكر) اى ما يعلم الحق (الاولو الالباب) فمن لم يكن من اولى الالباب لم يكن عالماً فاورد هذه الآية دليلاً على ان المراد من قوله قل هل يستوى الذين يعلمون هم العالمون بالمشاهدة (وهم) اى اولو الالباب (الناظرون فى اب الشئ) الذى هو المطلوب من الشئ (واب الشئ) وهم جهة حقية فمن نظر فى هذه الجهة يشاهد الحق فيها فهم العالم (ثم سبق) اى فما تقدم فى رتب العلم بالله (مقصر) وهو الذى يطلب تكميل العلم بنظر العقل وهو مسمى باهل النظر (مجداً) وهو اهل النصفية والبراءة الذين جاهدوا فينا انهدينهم سبيلنا فهم يطالعون اب الشئ ويعتونه على ما هو عايه فلا مدام من حيث الاب فالمتقون هم الذين انجسوا وقاية من حيث اللب لامن حيث الصورة فان صورة الاشياء كلها حدوث والحدوث كله مدام فى حق الحق لا ينسب الى الله تعالى عند اهل الله وكذلك كل ما ينسب الى كسب العبد لا ينسب من هذا الوجه الى الحق ولما بين الفرق بين المقصر والمجد فى العلم اراد أن بين الفرق بينهما فى العمل بقوله (كذلك لا يمانل اجير) وهو الذى يعمل للنجاة عن النار والدخول فى الجنة (عبداً) وهو الذى لازم باب سيده بمقتضى او امره من غير طالب الاخر من عبادته فكم بينهما فالمراد أن اهل الظاهر لا يصل الى درجة اهل الله لافى العلم ولا فى العمل

فقد علمت مما ذكر أن الحق قد يكون وقاية للعبد والعبد قد يكون وقاية للحق (واذا كان الحق وقاية للعبد بوجه) أي من حيث كون الحق ظاهر العبد هذا ناظر إلى قوله ابن المتقون (والعبد وقاية للحق بوجه) أي من حيث كون العبد ظاهر الحق فقد حصل في تلك المسئلة خمسة أوجه كلها صحيحة لكنها بتفضل بعضها على بعض فشرع في تفصيلها بحزاء الشرط وهو قوله (فقل في الكون) أي في حق الكون (ما شئت أن شئت قات هو) أي الكون (الخلق) باعتبار وقاية الكون للحق (وإن شئت قلت هو) أي الكون (الحق) باعتبار وقاية الحق للكون (وإن شئت قلت هو الحق الخلق) بالجمع بينهما (وإن شئت قات لاحق) أي الكون لاحق (من كل وجه ولا خالق من كل وجه) فصدق سبب إيجاب الكلي فلا يصدق أصلاً في الكون إيجاب الكلي لافي الحقيقة ولا في الخاقية (وإن شئت قات بالحيرة في ذلك) أي في حق الكون فمن قال بالحيرة لم يصدر منه حكم في حق الكون فإذا قلت بهذه المقامات (فقد بانت) أي ظهرت (المطالب بتعيينك المراتب) وكل ذلك تحديد الحق (ولو لا التحديد) أي ولو لم يقع التحديد في نفس الأمر (ما أخبرت الرسل بتحول الحق في الصور) وهو ما جاء في الخبر الصحيح أن الله يتجلى للخلق يوم القيمة في صورة منكورة فيقول أنا ربكم الأعلى فيقولون نعوذ بالله منك فيتجلى في صورة عقائدهم فيسجدون له (ولا وصفته) أي ولا وصفت الرسل الحق (بخلق الصور عن نفسه) أي لم يقولوا أن الله يتجلى يوم القيمة خاليا عن الصور بل قالوا أن الله يتجلى في الصور والصور كلها محدودة فالحق المتجلى في المحدود محدود فكان الحق هو الظاهر في كل صورة فحينئذ (*شعر* فلا تنظر العين) في الحقيقة (الإليه*) لكنه لا يعلم من احتجب بالصور (ولا يقع الحكم الأعلى*) باعتبار الأحدية (فحينئذ) عيده وهو ربنا (وبه) أي وجودنا وقيامنا بالحق (و) قاوبنا (في يديه*) يقلبنا كيف يشاء وهو إشارة للحديث قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن يقابها كيف يشاء أو في يديه محبورون

يتصرف كيف يشاء (وفي كل حال) من الاحوال الحسنة او السيئة (فانما)
 حاضرون (لديه) فهو معنا انما كنا (واهذا) اى لاجل ظهور الحق في كل صورة
 (ينكر ويعرف ويبرز ويوصف) على حسب مراتب الناس فانما تنظر اليه
 الا اليه صار النظر مختلفا في رؤية الحق بان كان بعضه فوق بعض (فمن رأى الحق
 منه) اى من الحق (فيه) اى فى الحق (بعينه) اى بعين الحق (فذلك العارف)
 لكون الناظر والنظر والتصور منه والمنظور فيه والمنظور اليه كلها حق في الظاهر
 (ومن رأى الحق منه) اى من الحق (فيه) اى فى الحق (بعين نفسه فذلك
 غير العارف) لعدم علمه ان الحق لا يرى بعين غيره (ومن لم يراق الحق منه)
 اى من الحق (ولا فيه) اى لا فى الحق (وانتظر ان يراه بعين نفسه فذلك الجاهل)
 لعدم رؤيته بالحق اصلا بخلاف غير العارف فانه عارف من حيث انه يرى الحق
 من الحق فى الحق ونهر عارف من حيث انه يرى بعين نفسه لا بعين الحق فالتصور
 فى هذا المقام ثاب مراتب عارف وغير عارف وجاهل لذلك قال (والجلالة
 فلا بد لكل شخص من عقيدة في ربه) اى فى حق ربه (. . .) (بها)
 (اي مع تلك العقيدة) (اليه) (اى الى ربه) (و . . .) (اي الى ربه)
 ذلك الشخص ربه (فيها) اى فى تلك العقيدة (فانما تدين بالآله) (اي بالآله)
 (فيها) اى فى صورة عقيدة (عرفت وافتت به ان تدين بالآله) (اي
 فى صورة غير صورة عقيدته) (انكره) (اى الحق) (ووجه ذلك ان
 عاينه) اى على الحق (فى نفس الامر وهو عند نفسه) (انكره) (انكره)
 معه) (فانما كان الامر فى حق المحسوب كذلك) (فلا اعتد محسوب) (محسوب
) (آلهما الا بما جعل) (اى تصور المعتقد ذلك الآله) (فى نفسه) (اى فى ذهنه
 فاعتد كون الحق على تلك الصورة ونفاه عما عداها محيى) (والآله) (حاصل
 فى الاعتقادات بالحق) (اى سبب جعل المعتقد فاذا رآوا الحق يوم القيمة
 (فاما) (اي فليس) (رآوا) (اي المعتقدون) (الا) (عين) (نفوسهم) (رآوا) (اي الذى
 جعلوا فيها) (اى فى انفسهم) (فاما رآوا الحق) (فانظر مراتب الناس فى العلم بالله)

قوله (هو) راجع الى المراتب افراد باعتبار العلم بالله (عين مراتبهم في الرؤية يوم القيمة) هذا هو حال المستقدين الذين حصروا الحق في صورة اعتقاداتهم وقد حذر السالكين عن ذلك مع بيان مقام اهل الشهود بقوله (وقد اعلمتك بالسبب الموجب) وهو حصر الحق في صورة الاعتقاد (لذلك) اي لتجلى الحق يوم القيمة فما يتجلى الحق لاحد يوم القيمة الا على حسب اعتقاده في الدنيا في العلم بالله بقيد او اطلاق (فايك ان تتقيد) في الدنيا (بعقد) اي باعتقاد (مخصوص وتكفر) الحق (بما سواه) اي بما سوى ذلك الاعتقاد حتى لا تكفر يوم القيمة اذا تجلى لك في غير ذلك الاعتقاد (فيفوتك خير كثير) اي علم كثير نافع في الدنيا ودرجة عالية في العقبى (بل يفوتك العلم بالامر على ما هو عليه) ان الحق لا ينحصر في عقد دون عقد (فكن في نفسك هولي اصور اعتقادات) بفتح القاف (كلها فان الآله تبارك وتعالى اوسع واعظم من ان يحصره عقد دون عقد فانه يقول فانما تولوا فثم وجه الله وما ذكرنا من اين) الا (وذكرا نبيه) اي في الاين المذكور (وجه الله ووجه النبي حقيقته فبه) الحق (بهذا) الغول وهو قوله انما تولوا فثم وجه الله (قلوب العارفين لا تله تشغاهم العوارض في الحياة الدنيا عن استحضار الحق (مثل هذا) الاستحضار وهو كون توجه الحق في كل اية فلا يغفل قلوب العارفين عن الحق في كل حال فهذا التنبيه عناية من الله اياهم حتى يكونوا مع مشاهدة الحق في جميع الاحوال التي تمرص عليهم في الحياة الدنيا فلا يقبضوا مع غفلة (فانه لا يدري العبد في اي نفس يقبض فتد يقبض في وقت غفلة) فيستحق العبد من الله البعد والاهانة (فلا يستوى مع من قبض على حضور) فانه يستحق القربة والكرامة (نعم ان العبد الكامل مع علمه بهذا) اي يكون الحق في كل جهة (يلزم) اي يجب عليه اتقياد الامر الحق (في الصورة الظاهرة والحال انقيدة) اي للعبد الكامل وهي الصلاة (اتوجه) فاعل يلزم اي ملتبساً (بالصلاة) الى شمس

المسجد الحرام ويعتقد أن الله في قبلته حال صلاته وهي (أي القبلة) بعض
مراتب وجه الحق من انما تولوا فتمه وجه الله فشطر المسجد الحرام منها
أي بعض من تلك المراتب (ففيه) أي في المسجد الحرام كان (وجه الله ولكن
لا تقل هو) أي الحق (هنا) أي في المسجد الحرام (فقطع بل قب عند ما دركت)
أي عند ادراك الحق (والزم الادب في الاستقبال شطر المسجد الحرام والزم
الادب في عدم حصر الوجه في تلك الاية الخاصة بل هي) أي بل الاية
الخاصة (من جملة ايات ما) أي الذي (تولى متول اليها) أي الى تلك الايات
(فقد بان) أي فقد ظهر (لك عن الله) أي فقد عرفت بما اخبر الخفي به عن
نفسه (انه) أي الحق كان (في اياته كل وجه ومائة) أي وليس في عقل كل
واحد من افراد الانسان في حق الحق من الايات (الا الاعتقادات فالكمل)
أي فكل واحد من صاحب الاعتقادات (مريب) في اعتقاده الحق في نفس
الامر -- سواء لملاق ذلك الاعتقاد بالشرع او لم يوافق الله اذ لم يوافق
بالشرع لا ينفع (وكل مريب مأجور) بحسب اعتقاده فكان حير من اعتقد
الحق على ما يخالف الشرع من الكفار التلذذات الروحانية لمساعدة ربه
مخلداً في النار (وكل مأجور سعيد وكل سعيد مرضى عند ربه) وقد علمت
معنى السعادة والرضاء في نفس اسمعيل عايه السلام (وان تقي) أي وان عذب
ذلك السعيد بالعذاب الخالص (زماناً طويلاً) (في الدار الآخرة) فكان
المؤمنون سعداء خالصين من الشقاء لذلك ادخلوا الجنة والكفار الشقاء
لذلك ابقوا في النار وكذلك في الرضاء (فقد مرض وتألم اهل العناية مع علمنا)
سعداء متمرجين من (انهم سعداء اهل حق) قوله (في الحياة الدنيا) متعلق بتألم
(فمن عباد الله من تدركهم تلك الآلام في الحياة الاخرى في دار تسمى جهنم)
فكما لا ينال في الآلم السعادة في الحياة الدنيا كذلك لا ينال في الحياة الاخرى
فكما ان اهل الحق اذا تألموا في الحياة الدنيا فهم على لذة في ذلك الا لم بمشاهدة
ربهم فلا يشغلهم الآلم عن ربهم فان الآلم اين من الايات والاین لا يشغل

العارفين عن استحضار الحق كذلك اهل النار في الحياة الاخرية وان كانوا يتألمون فهم على لذة روحانية بمشاهدة ربهم لانهم عارفون فيها فلا يحجبون بالآلم عن الحق فلا ينافي الآلام راحتهم وقد اورد دليلاً على ذلك كلام اهل الله بقوله (ومع هذا لا يقطع احد من اهل العلم الذين كشفوا الامر على ما هو عليه انه لا يكون لهم في تلك الدار نعيم خاص بهم اما بفقد الآلم كانوا يجدونه فارفع عنهم فيكون نعيمهم راحتهم عن وجدان ذلك الآلم اذ يكون نعيم مستقل زائد) على فقد المهم مناسب لحالهم (كنعم اهل الجنان في الجنان) قوله (والله اعلم) يدل على توقف المص في هذه المسئلة اقول ان لهذا الكلام مبني وتحققاً امامنا فهو ان رحمة الله متنوعة بلا شك رحمة خالصة من شوب الآلم كما في الجنة ورحمة ممتزجة بالآلم كما في الانبياء فان منهم من يدركهم الآلم في الدنيا وهم في لذة وراحة في ذلك الآلم بل الآلم عين الرحمة في حقهم فهم يحسون الراحة مع حسهم الآلم اذ لا ينفك نعم الله منهم في اى حال كانوا ولا ينبغي لاحد أن ينكر اجتماع الآلم واللذة في طبعهم الشريفة فلما سبقت رحمته غضبه لا يكون العذاب ابداً الا ممتزجاً اذ رحمة الله بالنسبة اليه عامة في حق كل شئ والعذاب قد عرض باستحقاق عين الممكن بالمخالفة او بحكمة اخرى فلزم الامتزاج من ذلك فلا ينافي الآلم ظهور اثر الرحمة وهو وجدان الراحة في بعض المزاج هذا هو مبني الكلام واما تحقيقه فهو أن قوله وسعت رحمتي كل شئ عام في حق كل شئ وكذلك سبقت رحمتي غضبي عام والنصوص الواردة في حق الكفار كلها بحسب اجتماعها وانفرادها لا تدل قطعية الا على حرمانهم ابداً عن رحمة خالصة وهي نعيم الجنان يعني لا يخرجون عن النار ابداً ولا يدخلون الجنة واما دلالة النصوص على انهم لا يدخلون عن العذاب ابداً على معنى لا يرتفع العذاب اصلاً لا ينافي كلامهم فان قولهم يجوز أن يكون لهم في دار جهنم بعد التعذيب الى ما شاء الله نعيم مبين لنعيم الجنان هو بعينه نعيم ممتزج بالعذاب لان النعيم الخاص في الدار الآخرة عندهم مختص بنعيم الجنان لا يوجد في غيره فلا يدخلون عن العذاب

اصلا على ذلك التقدير غاية يحسون الراحة ويجدون اللذة بعد المدة المديدة
ويجمعون اللذة والألم لظهور الرحمة التي سبقت في حقهم بقدر نصيبهم
فيحسونها في الألم لكسب الاستعداد الى وجدان الحس فان العذاب متنوع
فجاز أن يجمع نوع من العذاب بنوع من الرحمة. ويؤيد ما قلناه تفسير
البيضاوي في قوله تعالى فلو جعل قوله لا يذوقون فيها برداً ولا شراباً الاحيما
وغساقاً) حالاً من المستكن في لاشين او نصب احقاً لا يذوقون احتمال ان يابثوا
فيها احقاً غير ذاتين الاحيما وغساقاً ثم يبدلون جنساً آخر من العذاب
فلا تقطع النصوص الواردة في حقهم الرحمة مكلتها بالنظر الى نفسها من غير
اقتران بالاجماع فظهر أن كلامهم ادل على بقاء العذاب للكفار من التمسوس
والاجماع لانهم لما قسموا الرحمة الى الخامسة عن الألم والمترجة مع الألم
وحصروا الخالصة في الدار الآخرة الى نعيم الجنان تعين ما اثبتوا اهم من
الراحة على الاحتمال ومجرد الجواز لا على تحقيق الوفوع لا يكون
ابداً الارحة مترجة بالألم فلا يخلو عن العذاب قطعاً ولا يخفف عنهم
العذاب بتقاييل اسبابه اذ مال التخفيف الى ارتفاع العذاب وذا بنا في
الرحمة المترجة اهم ولا هم ينظرون بنظر الرحمة التي في دار الجنان فان
هذه الرحمة ليست بنظر الرحمة في حقهم بل هي سبقت في حقهم مركوزة
في جبلتهم ومكنونة في بطونهم ظهرت في وقتها لوجود شرائط ظهورها وهي
من مقتضيات طبيعتهم تحصل اهم لا تحصل بنظر الله اهم لذلك لا يرتفع بظهورها
العذاب ولو كانت تلك الرحمة بنظر الله تعالى لا ترتفع عذابهم فلا يخصص
بالنصوص الواردة في تأييد العذاب في حق الكفار قوله وسعت رحمتي كل شيء
وبقي على عمومهم بحسب نصيب كل شيء منها ولا تسقط بها عموم الرحمة
في حق الكفار الا في نوع واحد من انواعه وهو نعيم الجنان فرحة الله تعالى
تم الاشياء كلها بالنص الا لشيء حتى العذاب اذ العذاب وجود والوجود من
رحمة الله تعالى بل الحق ايضاً بمعنى ايصال الرحمة فيه كان رحماً فشيئاً لا كشيء
والله على كل شيء قدير بل كشيء والله بكل شيء عليم ورحمة الله تعالى واسعة

ونور من الله تصل الى عبادته على حسب استحقاقهم ولا يطفى نور الله شيء في حق شيء والله متم نوره بل نقول ان الله قد يتجلى في الجنة لقلوب عباد من اهل الله بعظمة جلاله وكبريائه فيشاهدون قدرة الله على اهلاكهم واهلاك الجنة لا يمكن الهلاك في نفسه وان كان وعد الله حقاً وهو النصوص الواردة في عدم هلاكهم واهلاك الجنة لكن لاينا في ما قلناه كالبشارة من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين يزيد خوفهم من الله بعد البشارة بالجنة بالنص الا لم يخالهم هذه ناشئة من كمال يقينهم بالنص في حقهم فيقعون في خشية الله تعالى بسبب هذا العلم الحاصل من التجلي انما يخشى الله من عباده العلماء والخشية توجب الخوف والخوف نوع من الألم من كونهم في الراحة الكلية فيجمعون الألم المعنوي الجزئي والراحة الصورية الكلية في دار النعيم والنصوص لا تقطع في حقهم الا الألم الصوري لا الألم المعنوي قال الشيخ في كلمة عزيرية العلم بسر القدر يعطى الراحة الكلية للعالم به ويعطى العذاب الاليم ايضاً للعالم به فهو يعطى النقيضين تم كلامه وقد ظهر سر القدر في اليوم الآخر لكل احد فيعطى النقيضين في ذلك اليوم ايضاً والانسان لكونه مظهرآ للاسماء الالهية المتقابلة لا يزال جامعاً للنقيضين الألم والراحة بحسب المقامات وبحسب الظهور والبطون فالأهل الجنة في غاية الخفاء والبطون بظهور الراحة الكلية كما ان راحة أهل النار في غاية الخفاء والبطون بظهور العذاب الاليم فلا يصح في التحقيق سلب الألم والنعيم عن الانسان من كل الوجوه لعموم الجمعية في نشأته الدنيوية والاخرية والمقصود اثبات عدم انقطاع اثر الاسماء المتقابلة واحكامها عن وجود الانسان وقد نازعني بعض العلماء في ذلك بقوله تعالى ﴿ كما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ﴾ وما علموا ان كلما لعموم الفعل لا لدوام بوته فثبت قطع الرحمة بالكلية في حقهم الا بالأجماع ومالهم نص في ذلك الا انه لما دل النصوص على حرمانهم ابدآ عن الرحمة العظمى والجليل القدر عند الله والنعمة العظمى والنافعة الكبرى وهي نعيم الجنان فلا رحمة عندهم في الدار الآخرة اصلاً غير

ذلك وكل ما عدا ذلك عذاب محض غير الاعراف وما جاز عند اهل الفناء من الرحمة الممتزجة بالعذاب ليس بشيء من الرحمة عندهم على انه من اي شيء صرفتم ان الاجماع وقع على نفي ما جاز عند اهل الله لا بد من البيان فجاز وقوع الاجماع على ما دل عليه النصوص بدون سب كلى غاية انهم لم يتعرضوا لجوازه ولا عدم جوازه فجاز ان يدخل تحت الاجماع وان لا يدخل بل التفويض والتوقف في ذلك اولى وانسب من اهل الفناء الى الاجماع لان حكمهم على حسب علمهم ولا يتعاق علمهم بما في العذاب بدون نص حتى تعاق حكمهم بالنفي او الاثبات الى ما في لب العذاب اذ كل نص عندهم لا يدل الا على بقاء ظاهر العذاب ولا يلزم منه الدلالة على ما في العذاب فلا حكم لهم في باطن العذاب اصلا بحسب النصوص وان قائم اجتماعهم على ذلك برأيهم او بالنص هات البرهان على ذلك من النقل او العقل فلا يتوهم ان هذا المعنى تكام منهم من عند انفسهم بل اخذوا الرحمة عن بعض النصوص وهو قوله سبقت رحمتي غضبي ورحمتي وسعت كل شيء وغير ذلك من النصوص الدالة على سمول الرحمة واخذوا عن بعض النصوص بقاء العذاب عليهم فيجوز والرحمة الممتزجة من العذاب ابقاء لحكم النصوص اذ لا يترك حكم الله من غير ضرورة ولا ضرورة ههنا وعاملا بقوله تعالى (اعطى كل ذي حق حقه) فمنهاية علم العلماء بالله في مثل ذلك التوقف ونفويض الامر كما توقف الشيخ صاحب الكتاب رضى الله عنه في حق فرعون وفوض امره الى الله وقال ثم انا نقول بعد ذلك والامر فيه الى الله لما استقر في نفوس عامة الخلق الى شقائه فراعى الشيخ جانب الاجماع لان الاجماع كما كان حجة عند اهل الظاهر كذلك حجة لاهل الله سواء كان بالنص او بدونه فاذا عرفت هذا فاعلم ان اهل الله الذين انكشف اهم اسرار النصوص الالهية في مثل هذه المسائل اذا نظروا الى النصوص ببسطون ويرجون رحمة الله واذا نظروا الى الاجماع خافوا عقاب الله هكذا حالهم الى آخر عمرهم فعلمهم هذا يعطى الحيرة والتوقف وتفويض الامر الى الله وهو مقام الاعراف وعلى الاعراف رجال فهم ثابتون في هذا المقام الاعلى والاشرف فكان ثبوتهم بين هذه

النصوص والاجماع وهو عين ما ذهب اليه جميع الملل الاسلامية من انه المؤمن بين الخوف والرجاء فلا يكذبون النصوص ولا الاجماع بل يصدقون ويجمعون بينهما كيف فان قوله لا يقطع ان يكون لهم نعيم مابين لا يدل الا على احتمال الوقوع لا على تحقق الوقوع والرجاء يتحقق بمجرد احتمال وقوع الوعد فليس في كلامهم في هذه المسئلة دلالة على تحقق وقوع الرحمة ولو متمتجة بل على جواز الوقوع فكما ان المؤمن في حالة الرجاء لا يكذب النصوص الواردة في الوعيد وفي حالة الخوف لا يكذب النصوص الواردة في الوعد وكذلك اهل الفناء فامسئلتنا هذه الا وهي عين ذلك ولا تحمل عليه اى على الشيخ ما لا تحمل عبارته بل كل ما نقوله من مدلولات كلامه ومقصوده وليس مقصوده من اراد هذه المسئلة التحقيق دلالة النصوص في هذا الباب فان اكثر الناس لا يعلمون مثل ما علمه فثبت قطع الرحمة عنده بالكلية الا بالاجماع واما النصوص فلا تدل الا على قطع نوع من الرحمة وهو نعيم الجنان فقد رفع الحجاب بذلك التحقيق عن وجوه المعاني لاهل الانصاف وهذا التطبيق والتوجيه على مراده مما لم يهتد به احد من قبلى والله الهادى الى صراط مستقيم وما ذلك الكتاب الا كرامة منه لذلك رد البعض وقبل البعض وذلك من خصائص المعجزة والكرامة شعبة منها الا ان منهم من رده لغير اهله واجازه لاهله فله وجه ظاهر مطابق للواقع ومنهم من رده وبالع في رده بالابطال والاحراق فله وجه صحيح ايضا فان الفتوى لا يكون عن جهل لانه هو الحكم على ما ينتهى اليه علم المفتى من الحق والباطل فان الحكم فى حق الشئ بالحق او الباطل تابع بعلم المفتى لا على ما كان عليه نفس ذلك الشئ فى الواقع فلا يكلف الا بالجهد على قدر طاقته البشرية بحيث لا يكون مقصراً فى جهده فى حكم شئ كالمصلى المتحرى نحو القبلة ولا يكلف بالاطلاع على حقيقة الامر فان ذلك ليس فى وسع كل احد فكان مثاباً وما جوراً بعمل ما يجب عليه من حفظ التريعة المطهرة ولا يتعلق به لسان الذم شرعاً وحقيقة بل هذا عند اهل الله بل عند صاحب الكتاب اكمل الناس

في مقام الشرع لظهور غاية الشرع بكماله منه فكان الاحراق في حق الكتاب
وان كان ظمأ اولي من ان لا يطامع ويعمل به فاستحق بذلك عند اهل التحقيق
لسان المدح فلا ينبغي للمساكين ان يغلثوا بالسوء بالعلماء في مثل ذلك فان ظهور
هذه الافعال منهم لا يكون الا عن كمال انهم في مرتبتهم اقتضت صدور ذلك
لا عن نقصهم فمن ظن السوء منا فليس ذلك الا عن جهالة وقصوره في طريق
التصوف ابها المحب استمع من لسان الفقير فائدة جديدة جارية وهي انه لما قال الله
تعالى ﴿للملائكة اني جاعل في الارض خليفة قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها
ويسفك الدماء﴾ انضمت هذه المازعة الى عملة آدم فارت في وجوده فكان آدم
حاملا لها فخرجت من ذريته ثلاثة طوائف خليفة عن الحق والملائكة معاً وهم
الانبياء والمرسلون وخليفة عن الحق وهم اولياء الله ومن كان في طمرتهم
وخليفة عن الملائكة فمقام الاولياء العفة والستر والنظر الى جهة الكمال فافعل
الحق بادم ولا يسطرون الى جهة القصور بل كل مسمى نام ينظرهم اعلمهم ان الله
تعالى قبل آدم واوحد ولم يرد قول الملائكة في حقه مع علمه بعصيان آدم
ولم ينظر الى قصورهم بل نظر الى جهة كماله وقبل من كل عيب ثم
اوجدهم وقال في حوائجهم ﴿اني اعلم ما لا تعلمون﴾ يعني ان ما فاتهم في حبه صدق
لكنه اني اعلم منه غير ذلك من الكمال ولو علم ما اعلم لم يازعني فلما علم
الملائكة ما علم الله به تمام الاسماء ارتفع نزاعهم فقالوا ﴿لا علم الا ما علمنا﴾ فهذا
هو مقام اهل الله خلافة عن الحق واما خليفة الملائكة فهم علماء الشريعة
وائمة الدين فان مراد الملائكة بقوله ﴿اتجعل فيها﴾ بتدبير الحق ونزله عما
لا يابق بجناب عزه من الفساد وسفك الدماء وغير ذلك من المناهي الشرعية
لذلك قالوا ﴿نحن نوح بحمدك ونقدس لك﴾ يعني لا يابق بحضرتك الا التسبيح
والتقديس فاقامهم الله في مقام التقديس مقام الملائكة فسبحوا وقصدوا الحق
بحسب علمهم عن كل ما يليق به تسبيحهم وتقديسهم وان لم يعلموا مرتبتهم فاذا
علموا ما علم اهل الله ارتفع نزاعهم اعلمهم علماً وراء علمهم الذي انكروه قبل
ذلك لحصرهم العلم على علمهم فما كان نزاعهم في التحقيق الا طالب العلم عن

اهله وان كانوا لا يشعرون بذلك فالتزاع ينشأ من عدم علمهم بحقيقة العلم
 فاذا علموا سلموا كالملائكة عند علمهم من آدم بما علم الله منه كما ان الملائكة ليس
 مرادهم المنازعة مع الحق بل طلب العلم بحكمة الخلافة مع التقديس جناب
 الحق فاذا كان العلماء خايفة الملائكة وجب تعظيمهم كالملائكة بل هم احق بالتعظيم
 من الملائكة فهم البشر الملك والملك ملك وحده فانهم حجة واضحة لله تعالى
 في الارض عامة الحكم لجميع الناس وليس كذلك اهل الحق فانهم حجة
 مخصوصة لطائفة مخصوصة وكما بينهما الا فتعظموهم على اى حال كانوا
 من الاقرار والانكار فان انكارهم بعض افعال الفقراء واقوالهم واحوالهم
 عين تنزيههم الحق وتقديسهم عما لا يابق به اقتضت غيرة الحق بحسب
 مقامهم صدورهم منهم فتعظيمهم تعظيم الحق والملائكة وتعظيم الانبياء فانهم
 كانبياء بنى اسرائيل وورثة الانبياء فهم حملوا على ظهورهم ما لا تحمله السموات
 والارض وما قدر احد حق قدرهم الا من علم الله من لدنه علماً فلا يصح
 المعارضة والمنازعة معهم فى شئ قالوا جب علينا فيما اشكل عناهم من كلام
 اهل الفناء التطبيق الشرعى فان علم اهل الله المسمى بالعلم الباطن من مدلولات
 ما دل على العلم المسمى بالعلم الظاهر والاول عين الثانى بالذات فهو مستفاد
 من وجوه الشرع لكن لا يفهمه كل احد بل يفهم من تنور عقله بالتور
 الالهى فمن ذهب الى انه مغاير بالذات لا يمكن التطبيق الشرعى بحيث يسلم
 ويقبل عند الشرع بحسن القبول فقد اخطأ

﴿ فص حكمة فتوحية فى كلمة صالحة ﴾

(فص حكمة فتوحية) اى خلاصة العلوم المنسوبة الى الفتوح مودعة (فى كلمة
 صالحة) اى فى روح هذا النبى الفتوح حصول شئ عن النبى الذى لم يتوقع
 حصوله عن ذلك الشئ كناية صالح عليه السلام فان الحيل لم يتوقع خروج
 الاقة منه فقد افتح فخرج منه الناقة معجزته عليه السلام ولكون صالح عليه السلام

مظهر الاسم الفتح اقترح له الحيل وخرجت منه النفاقة اورد الحكمة
 الفتوحية في كلمة صالحة وبين الفتوح الغيبية فيها فقال (من الآيات) خبر (آيات
 الركائب*) مبتدأ وازدادة الآيات الى الركائب اضافة عام الى خاص من وجه
 الركائب جمع ركية اى ومن جملة المعجزات الدالة على صدق الانبياء *مجزات
 الركائب كالبراق لمحمد والنفاقة لصالح عليهما السلام فكل آيات ليست
 بركائب وكذا كل الركائب ليست بآيات وان كان المراد بالركائب هنا نفس
 الآيات وهى البراق والنفاقة لكنه صح الاضافة من حيث مغايرتهما بحسب
 المفهوم بالعموم والخصوص من وجه (وذلك) اى كون الركائب من الآيات
 (لاختلاف فى المذاهب) اى بان كان بعضها ذاهبا الى الحق وبعضها الى برارى
 عالم الظلمات والركائب قابلة للذهاب الى كل منهما موصلة لراكب الى مقتصوده
 من حق او غيره وهى جمع مذهب وهو الطريق فكما ان المراكب السورية
 يركب البعض عايتها ويقطع بها المنازل لاوصول الى مراداته النفسانية مما
 لايرضى الله عنه والبعض الآخر لاوصول الى امرالله كذلك الركائب
 الحقيقية وهى سورة النفس الحيوانية التى هى مراكب النفوس الناطقة
 فان بعض النفوس يركب عليها لتحصيل الكمالات الآتية ويستخدمها
 فى طريق الحق بامرالحق و ارادته لا بارادة انفسهم فيحصل انهم العلم من عندالله
 ويعلم به الانبياء على ماهى عليه والبعض الآخر يستعملها بارادة انفسهم
 على مقتضى عقولهم ويستخدمها فى ترتيب المقدمات المعلومة لاوصول
 الى الجهولات وبين هذين الطائفتين بقوله (فمنهم) اى واذا كان المذاهب
 مختلفة فمن عبادالله (قائمون بها) اى اقاموا مراكبها وهى سورة النفوس
 الحيوانية فى طريق الحق وطاعته (بحق) اى بامرحق لا بامرانفسهم (ومنهم
 قاطعون بها) اى بتلك المراكب (السباسب) اى صحارى عالم الاجسام التى
 تاهوا فيها ولم يخرجوا عنها (فاما القائمون فاهل عين) وشهودهم الواصلون
 حقيقة العلم والمخلصون عن ظلمات الجهل وهم اهل الكشف واليقين

(واما القاطعون هم الجنائب *) اى البعداء عن معرفة الحق واذا استدلوا بنظرهم الفكرى من الاثر الى المؤثر لكنهم محجوبون عن حقيقة العلم وهم اهل النظر والاستدلال حذف الفاء من فهم لضرورة الشعر (وكل منهم) اى وكل واحد من القائمين والقاطعين (يأتية منه *) اى من الحق (فتوح غيوبه) اى غيوب الحق (من كل جانب *) اى من جانب ربهم الخاص فيكون لكل واحد منهم جانب خاص يأتية غيوبه من الحق من جانبه لا من جانب آخر فكان كل فى قوله من كل جانب تصرف الى روحانى وجسمانى * ولما كانت الفتوح حاصلة من مفاتيح الغيب التى هى سبب اليجاد وكان وجود العالم من الفتوح الغيبية شرع فى بيان الامر اليجادى وكيفيته بقوله (اعلم) ولما كان هذه المسئلة من المسائل الغامضة طاب من الله للسالكين التوفيق فقال (وفقك الله ان الامر) اليجادى (مبنى فى نفسه على الفردية ولها) خبر (التايث) مبتدأ قدم الخبر لاختصاص التايث بالفردية (فهى) اى الفردية حاصلة (من التايث فصاعدا) كالخمسة والسبعة وغيرها (فالثلاثة اول الافراد وعن هذه الحضرة الالهية) اى الحضرة الفردية الاولى وهى الفردية الثانية التى سذكرها تفصيلا (ووجد العالم فقال تعالى) اى قالدليل على ان وجود العالم عن الحضرة الفردية الالهية قوله تعالى (انما قولنا) اى امرنا (لشيء اذا اردناه) اى اذا اردنا وجوده فى الخارج (ان نقول له) اى ان نحاطب له بقولنا (كن فيكون) ذلك الشئ بلامهلة وتراخ عن قولنا كن (فهذه) الفردية التايثية (ذات ذات ارادة وقول فلولاهذه الذات) وهى ذات الحق (وارايتها) اى واراادة الذات (وهى) اى الارادة (نسبة التوجه) اى توجه الذات (بالتخصيص لتكوين امر ما ثم لولا قوله عندهذا التوجه كن لذلك الشئ ما كان ذلك الشئ) اى لو لم يكن هذه الثلاثة لم يكن ذلك الشئ * ولما بين الفردية التى من جهة العلة شرع فى بيان الفردية التى من جهة المعلول فقال (ثم ظهرت الفردية التايثية ايضا فى ذلك الشئ) الكائن (وبها صبح) اى وبسبب الفردية الظاهرة (من جهته) اى من جهة ذلك الشئ (صبح تكوينه) اى صبح ان

يجعل ذلك الشيء مكوناً (و) صبح (اتصافه) أى اتصاف ذلك الشيء بالمأمور بقول
 كن (بالوجود وهو) أى فردية الشيء ذكر الضمير باعتبار الشيء (شيئته وسماعه
 وامثاله أمره مكونه بالإيجاد فقابل ثلثة) التى من طرف المملول (ثالثه) التى من
 طرف العلة (ذاته) أى ذات ذلك الشيء (الثابتة فى حال عدمها فى موازنة) أى
 مقابلة (ذات موجدتها وسماعه فى موازنة ارادة موجدته وقبه له بالامثال
 لما أمره) موجدته (بهمس التكوين) بيان لما (فى موازنة قوله كن فكان هو) أى
 فوجد ذلك الشيء بهاتين الفرديتين الثلاثيتين (فنسب) الحق (التكوين إليه)
 أى الى الشيء الممكن فى قوله كن فيكون (فلو لانه فى قونه التكوين من نفسه)
 أى فلو لم يكن التكوين حاصلًا بالفيض الاقدس فى قوة نفس ذلك الشيء (عند
 هذا القول) وهو قول كن (ما تكون) ويوجد ذلك الشيء عند سماع ذلك
 القول من الله تعالى فاذا كان الامر كذلك (فما اوجد هذا الشيء بعد أن لم يكن
 عند الامر بالتكوين الانفسه) فلا ينسب الاليجاد الا الى نفس ذلك الشيء نعم
 ينسب الى الحق لكونه امراً بالانكون فكان اسناد اليجاد الى الحق مجازاً
 وفى العمدة حقيقة (فثبت الحق تعالى ان التكوين لاشيء نفسه) مجرى نفسه تأكيد
 لاشيء (الالحق والذى للحق فيه) أى فى التكوين (امره) أى امر الحق لاشيء
 بكن (خاصة وكذا) أى وكذا خاره عن نفسه فى قوله تعالى انما قوا لنا الحق (اخبر
 عن نفسه فى قوله انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له ان قواه من فاسب
 التكوين) بالنص الا آهى (النفس الشيء) أى الى نفس الشيء (عن امر الله)
 متعلق بنسب فالحق أمر بالتكوين والعبد فاعله (وهو الصادق فى قوله وهذا)
 أى كون التكوين صفة لنفس الشيء لالحق (هو المفعول فى نفس الامر) أى
 لا استحالة فيه عند العقل فلا يحتاج التصوص الواردة فى حقه الى التأويل
 ولايضاح هذا الامر المعقول اورد مثلاً فى الخارج فقال (كما يقول الامير الذى
 يخاف فلا يعصى) مبدان للمفعول (لعبدته قم فيقوم العبد امثالاً لامر سيده
 فايس للسيد فى قيام هذا العبد سوى امره له بالقيام والقيام من فعل العبد

لا من فعل السيد فكان التكوين من فعل العبد المأمور بكن لا من فعل الحق
 وإنما كان هذا هو الامر المعقول في نفسه اذ يجوز أن الله اعطى لذلك الشيء
 وجوداً مغايراً لهذا الوجود وبه سمع كلام الحق وامثل امره كما في ذرية آدم
 عليه السلام حين قال أأست ربكم فسمعوا كلامه وامثلوا امره وقالوا بلى من
قيل هذا الوجود (فقام اصل التكوين على التثليث اى) حصل (من الثلاثة
من الجانبين من جانب الحق ومن جانب الخلق) * ولما بين كيفية الایجاد
في الاعيان شرع في بيان الایجاد في المعاني لكونها من الفتح فقال
(ثم سرى ذلك) التثليث (في ايجاد المعاني) وهي النتائج (بالادلة) يتعاقب ايجاد
(فلا بد من الدليل) اى في الدليل (ان يكون مركباً من ثلاثة) موضوع النتيجة
ومحمولها والحد الاوسط وهي اجزاء مادية له (على نظام مخصوص) متعاق
بمركباً وهو جزئى صوري له (وشرط مخصوص) وهو ان يكون الصغرى موجهة
والكبرى كلية في الشكل الاول (وحيث) اى فحين تحقق هذه المذكورات في الدليل
(يتبع) الدليل (من ذلك) اى من اجل تركبه من ثلاثة على نظام مخصوص وشرط
مخصوص (وهو) اى النظام المخصوص او تركب الدليل من ثلاثة (ان يركب الناظر
دائله من مقدمتين كل مقدمة) اى كل واحد منها (تحتوى) اى تحتل (على مفردتين)
موضوع ومحمول (فيكون اربعة واحد من هذه الاربعة يتكرر في المقدمتين
ليربط احدهما بالآخرى) ولايضاح هذا الامر المعقول ذكر مثلاً في
الامور العينية بقوله (كالنكاح) فان النكاح قائم على ثلاثة اركان زوج وزوجة
وولي عاقد والشهود شروط (فيكون) اى فيوجد (فيه ثلاثة لا غير لتكرار
الواحد فيهما فيكون) اى فيوجد (المطلوب اذا وقع هذا الترتيب على هذا
الوجه المخصوص وهو) اى الوجه المخصوص (ربط احدى المقدمتين
بالآخرى بتكرار ذلك الواحد المفرد) على صفة اسم الماعل اى الواحد
الذى يجعل الدليل بتكراره فرداً (الذى به) اى بسبب ذلك الفرد (صح التثليث)
اى كان الدليل ثلاثة (والشرط المخصوص) هو (ان يكون الحكم) اى

المحكوم به في النتيجة (اعم من العلة) كقولنا الانسان حيوان وكل حيوان جسم
فالجسم هو المحكوم به واعم من العلة وهو الحيوان (او مساويا لها) كقولنا الانسان
حيوان وكل حيوان حساس فالانسان حساس والحساس هو المحكوم به ومساو
للعلة وهو الحيوان (وحينئذ) اى وحين تحقق الشرط المخصوص (يصدق)
اى ينتج القياس نتيجة صادقة (وان لم يكن كذلك) اما بانتفاء النظم والشرط معاً
او بانتفاء احدهما (فانه) اى الشان (ينتج) الدليل (نتيجة غير صادقة وهذا)
اى كون الدليل منتجاً نتيجة غير صادقة (موجود في العالم) عالم الشهادة (مثل
اضافة الافعال الى العبد معرفة عن نسبتها الى الله) وهذا تعريض للمعتزلى
ومن تابعهم فانهم قالوا العبد خالق لافعاله (او اضافة التكوين الذى نحن بسنده
الى الله مطلقاً) من غير مدخل للعبد فيه هذا تعريض لبعض اهل النظر من
اهل السنة فانهم قالوا التكوين صفة لله (والحق ما اضافه الا الى الشئ الذى
قيل له كن) فلا ينتج قياس الفريقين الا نتيجة غير صادقة اذ افعال العباد منسوبة
الى الله من وجه والى العبد من وجه وكذا التكوين منسوب الى الله من وجه
وهو الامر والى العبد من وجه وهو التكوين فاضافة التكوين الى الله مطلقاً
غير صادقة وكذا اضافة الافعال الى العبد مطلقاً غير صادقة ٦ ولما بين حقيقة
القياس الصحيح واحواله اورد مثلاً لزيادة الانكشاف (ومثاله) اى منال الداليل
المنتجة نتيجة صادقة (اذا اردنا ان ندل ان وجود العالم عن سبب فيقوى كل حادث
فله سبب فمعنى الحادث والسبب ثم نقول في المقدمة الاخرى والعالم حادث
فتكرر الحادث في المقدمتين والثالث قولنا العالم فاتج ان العالم له سبب) وهو نتيجة
صادقة لكون الدليل على نظام مخصوص وشرط مخصوص (فظهر في النتيجة
ما ذكر في المقدمة الواحدة وهو السبب) وهو قوله فله سبب (فالوجه الخاص)
وهو قوله على نظام مخصوص (هو تكرار الحادث والشرط الخاص هو
عموم العلة لان العلة في وجود الحادث السبب) في قوله فله سبب (وهو) اى
السبب (عام في حدوث العالم من الله اعني) بقولى وهو عام (الحكم) اى المحكوم به

وهو فله سبب (فتحكم على كل حادث ان له سببا سواء كان ذلك السبب مساويا للحكم) اى للمحكوم عليه وهو كل حادث كما اذا اردنا بالحادث معنى عاما فى الحدوث الذاتى والزمانى فحينئذ يساوى المحكوم به وهو فله سبب للمحكوم عليه وهو كل حادث (او يكون الحكم) اى المحكوم به (اعم منه) اى من المحكوم عليه كما اذا اردنا بالحادث حدوثا زمانيا فحينئذ يكون محمول الكبرى وهو فله سبب اعم من موضوعه وهو كل حادث فايما كان (فيدخل) المحكوم عليه (تحت حكمه) اى تحت حكم المحكوم به (فتصدق النتيجة) وهو ان العالم له سبب (فهذا) اى ايجاد المعانى (ايضا) اى كايجاد الاعيان قام على التثليث فهذا مبتدأ خبره محذوف للعلم به وهو قام على التثليث (قد ظهر) لك بالبيان (حكم التثليث فى ايجاد المعانى التى تقتص) اى تكتسب (بالادلة) فاذا كان اصل التكوين مطلقا عينا كان او معنى التثليث (فاصل الكون) الذى حصل من التكوين (التثليث ولهذا) اى ولاجل كون اصل الكون التثليث (كانت حكمة صالح عليه السلام التى اظهرها الله قوله فى تأخير اخذ قومه) متعلق بكانت (ثلثة ايام) منصوب بالتأخير (وعدا غير مكذوب) خبر كانت (فاتج) هذا التثليث وهو ثلثة ايام (صدقا) اى نتيجة صادقة (وهى) اى النتيجة الصادقة (الصيحة التى اهلكهم الله بها) اى بهذه الصيحة كما اخبر الله عن هلاكهم بقوله (فاصبحوا فى دارهم جائمين) اى هالكين (فاول يوم من الثلثة اصفرت وجوه القوم وفى الثانى احمرت وفى الثالث اسودت فلما كملت الثلثة صح الاستعداد) بالنتيجة وهى الهلاك (فظهر كون) اى وجود (الفساد فيهم) بالتثليث (فسمى ذلك الظهور) اى الوجود (هلاكا) لخروجهم عن الوجود والشهادى ودخولهم فى الوجود البرزخى فهو كون فى الحقيقة لاهلا كه فقام اصل الكون فى ذلك ايضا على التثليث (فكان اصفرار وجوه الاشقياء فى موازنة) اى فى مقابلة (اصفرار وجوه السعداء فى قوله تعالى وجوه يومئذ مسفرة من السفور

وهو الظهور كما كان الاصفرار في اول يوم ظهور علامة الشقاء في قوم صالح
عاليه السلام ثم جاء في موازنة الاحمرار القائم بهم قوله تعالى في السعداء ضاحكة
فان الضحك من الاسباب المولدة للاحمرار الوجوه فهي في السعداء احمرار
الوجنات ثم جعل في موازنة تغيير بشرة الاشقياء بالسواد قوله تعالى
مستبشرة (والمقصود قام دخول السعداء في الجنة وهو الكون على التايث
الحاصل في بشرتهم من علامة السعادة وقام دخول الاشقياء في النار
وهو الكون على التايث الحاصل في بشرتهم من علامة الشقاء (وهو) اي
الوجه المستبشر (ما) اي الذي (اثر السرور في بشرتهم) اي في بشرة
السعداء (كما اثر السواد في بشرة الاشقياء ولهذا) اي ولأجل التأثير الحاصل
في بشرة الفريقين (قال تعالى في) حق (الفريقين بالبشرى اي بقول لهم
قولا يؤثر في بشرتهم) اي يؤثر هذا القول في بشرة كل من الفريقين (فبعدل)
العبد (بها) اي بسبب هذه البشري (الى لون لم يكن البشرة تتصف به)
اي بهذا اللون (قبل هذا) اللون (فقال في حق السعداء ببشرهم وبهم رحمة
منه ورضوان وقال في حق الاشقياء ببشرهم بعذاب الم فآثر في بشرة كل
طائفة ما حصل في نفوسهم من اثر هذا الكلام فما ظهر تمايزهم في خلواهم
الاحكم ما استقر في بواطنهم من المفهوم) من مفهوم الكلام (فما اثر فيهم
سواهم) بل اثر فيهم انفسهم (كما لم يكن التكوين الا منهم فلهذا الحجج البالغة)
فا ظلمهم الله ولكن كانوا انفسهم يظلمون باستحقاقهم بما لا يلائم غرضهم
(فمن فهم هذه الحكمة وقررها في نفسه وجعلها مشهودة له اراح نفسه
من التعاق بغيره وعلم انه لا يؤتى عايه بخير ولا بشر الا منه واعنى بالخير ما يوافق
غرضه ويلائم طبعه ومزاجه واعنى بالشر ما لا يوافق غرضه ولا يلائم طبعه
ولا مزاجه ويقم صاحب هذا الشهود) قوله (معاذير الموجودات كلها) مفعول
يقيم قوله (عنهم) اي عن الموجودات يتعلق بيقم (وان) وصل (لم يعتذروا
ويعلم) صاحب هذا الشهود (أنه منه) اي من نفسه يتعلق بقوله (كان كل

ما هو فيه) اى فى نفسه (كما ذكرناه اولاً فى ان العلم تابع للمعلوم فيقول لنفسه
(اذا جاءه ما لا يوافق غرضه) قوله (يداك او كتنا) اى كسبتنا (وفوك قنخ) مقول
القول وهو مثل مشهور (والله يقول الحق وهو يهدى السبيل)

فصل فى حكمة قلبية فى كلمة شعبية

(فصل حكمة قلبية) اى العلوم المنسوبة الى قلوب الحق فى الصور مودعة (فى كلمة
شعبية) اى فى روح هذا النبي صلى الله عليه وسلم (اعلم ان القاب اعنى قلب
العارف بالله) لان قاب غيره ليس قلباً واسعاً فلا يعتبر عند اهل التحقيق
(هو) صادر (من رحمة الله تعالى وهو اوسع منها فانه وسع الحق جل جلاله)
كما قال ما وسعنى ارضى ولا سمائى ووسعنى قلب عبدى المؤمن التقي التقي
(ورحمته لاتسعه) اذ لا يقال بلسان العموم انه مرحوم و (هذا) اى عدم كون
الرحمة واسعة للحق (لسان عموم من باب الاشارة فان الحق راحم ليس
بمرحوم فلا حكم للرحمة فيه) عندهم (واما الاشارة من لسان الخصوص
فان الحق وصف نفسه) بلسان نبيه (بالنفس) بفتح الفاء وهو قوله عليه السلام
(انا لا اجد نفس الرحمن من قبل اليمين) (وهو) مأخوذ (من التنفيس وان الاسماء
الالهية) بحسب الاحدية (عين المسمى) اى عين ذات الحق (وليس ذلك
المسمى الا هو) اى عين الحق فلم يكن الاسماء كلها الا عين الحق (واما طالبة
ما) اى الذى (تعطيه) اى تعطى الاسماء الالهية للحق (من الحقائق) بيان لما
(وليست الحقائق التى تطلبها الاسماء) من الحق تعالى (الا العالم) فاذا كان
الامر كذلك (فالالوهية) وهى اسم لمرتبة جامعة لاسماء الذات والصفات
والافعال كلها (تطلب المألوه) وهو اسم للعالم من حيث الوجود فكان العالم
من حيث المألوهية مظهراً لذات الحق مع جميع لوازمه من الصفات والافعال
اذ وجود العالم عارض لذاته وماهية فكان مظهراً لذات الحق مع جميع
لوازمه من الصفات والافعال (والربوبية) وهو اسم للحضرة الجامعة
لاسماء الصفات والافعال فقط (تطلب المربوب) وهى اسم للعالم

من حيث الوجود مع الصفات التي تلحقه بعد الوجود فكان العالم من حيث الصفة الربوبية مظهرًا لاسم الصفات وهو الرب وقد أشار الى اتحادها من بعد بقوله قول ما (والا) اي وان لم تطلب الالهية المألوه والربوبية المربوب لا يكون شيء من المألوه والمربوب، وجودا فاذا لم يكن شيء منهما موجودا لا يتحقق بشيء من الالهية والربوبية فاذا كان يتحقق الالهية والربوبية لكونهما من الامور الاضافية كالابوة والبنوة موقوفاً على وجود الملاء والمربوب (فلا عين) اي فلا يتحقق (لها) للالهية او الربوبية (الابه) اي بالمألوه او المربوب او بالعالم (وجوداً او تقديرًا) اي سواء كان العالم موجوداً بالفعل او مقدر الوجود (والحق من حيث ذاته غنى عن العالمين والربوبية ما) اي ايس (لها هذا الحكم) اي حكم الغنى عن العالمين وكذلك الالهية (فبقى الامر) اي الشأن الآمهي (بين ما نطلبه الربوبية وبين ما تستحقه الذات من الغنى عن العالم وليست الربوبية على الحقيقة والاتصاف الا عين هذه الذات) وان كانت غيرها من وجه فكانت الذات مستحقة بالغنى عن العالم من حيث الاحدية ومستحقة بالافتقار اليه من حيث الربوبية (فلما اعارض الامر) الآلهي (بحكم النسب) اي بحكم الاسماء باقتضاء بعضها العلقاً وبعضها قهراً (ورد في الخبر ما وصف الحق به نفسه) قوله (من الشفقة على عباده) بيان لما هو قوله تعالى ﴿والله رؤوف بالعباد﴾ اذ ربوبيته يتحقق بهم فكانت الربوبية اول صفة تطلب من الله وجود العالم ثم الاسماء الآلهية (قاول ما) اي قاول شيء (نفس) الحق (عن الربوبية) لانها اول شيء تطلب وجود العالم فتتفلسف عنها اول دفعاً للكرب فثبه بنفس الانسان لان المتفلسف ما تتفلسف الا لازالة الكرب فكان المتفلسف مرحوماً لو جدانه الراحة بالنفس فكان الحق مرحوماً بنفسه وهو ايجاد العالم تشبيهاً لا تحقيقاً قاول مبتدأ وخبره عن الربوبية (بنفسه) يتعاقب بنفس اي نفس بسبب نفسه (المنسوب الى الرحمن بايجاده العالم) اي هذا النفس الذي نفس به الحق عن الربوبية منسوب الى الرحمن بسبب ايجاد الحق العالم قوله

(بإيجاده) يتعلق بنفس (الذي تطلبه الربوبية عن الله بحقيقتها) أي بحسب اقتضاها الذاتي كما أن استغناء الحق بحسب ذاته وحقيقته كذلك طلب الربوبية بحسب حقيقتها فلما نفس الحق عنها ظهر آثارها فزال الكرب عنها بظهور آثارها يعني لو لم يظهر آثارها لتجد الكرب فظهر الله آثارها لتلا تجد الكرب المحال في حقه تعالى واسمائه (وجميع) يجوز أن يعطف على الربوبية المجرورة أي نفس عن الربوبية وعن جميع (الاسماء الآلهية) ويجوز أن يعطف على الربوبية المرفوعة أي وتطلبه جميع الاسماء الآلهية وكلاهما حسن لكن يدل على أن المراد هو الوجه الأول قوله في الفصل العيسوي العالم ظهر في نفس الرحمان الذي نفس الله به عن الاسماء الآلهية (ثبت من هذا الوجه) وهو اعتباره من حيث الاسماء والصفات (أن رحمته وسعت كل شيء) اسماً كان أو عيناً (فوسعت الحق) لانه عين الاسماء من وجه فكان الحق مرحوماً من حيث الاسماء وليس مرحوماً بحسب الذات ثبت بلسان الخصوص أن الحق كان راحماً ورحوماً بهذا الوجه فعلى لسان الخصوص (فهى) أي الرحمة (أوسع من القلب) لتحولها القلب والحق من حيث اسمائه والقلب لا يسع نفسه (أو مساوية له في السعة) باعتبار أن القلب يسع نفسه من حيث الإحاطة العلمية (هذا مضي) أي تم الكلام في القلب والرحمة وسعتهما (ثم ليعلم أن الحق تعالى كما ثبت في الخبر الصحيح يتحول في الصور عند التجلي) لأهل الخير في يوم القيمة (و) لتعلم (أن الحق) تعالى (إذا وسعه القلب لا يسعه) أي لا يسع القلب (معه) أي مع الحق (غيره) أي غير الحق (من المخلوقات) بيان لغير الحق (فكانه يملأه) أي فكان الحق يملأ القلب (ومعنى هذا) القول (أنه) أي القلب (إذا نظر إلى الحق عند تجليه له لا يمكن) للقلب (معه) أي مع نظره إلى الحق (أن ينظر) معه (إلى غيره) لغيبوبة الغير عن نظره بسبب نظره إلى الحق عند تجلي الحق فلا يمنع ذلك التجلي وجود الغير مع الحق في القلب وإنما يمنع نظره إلى الغير فكانت الغيرية مسلوبة في نظره

لظهور الحق له في كل شيء فانظر الى شيء الا والحق يظهر له فيه وفي الحقيقة لا يوسع نظر القاب اذا نظر الى الحق مع الحق غير الحق (وقاب المعارف من السعة كما) اي مثل الذي (قال ابو يزيد البسطامي لو أن العرش وما حواه) اي مع ما اشتمل عابه (مائة الف مرة) اي بحيث لا يعد ولا يحصى الله (في زاوية من زوايا قاب المعارف ما احس به) لان القاب يوسع تجليات غير متناهية والعرش وما حواه على اي وجه يفرض يكون متناهاً والقاب الواسع بتجليات غير متناهية غير متناه فكيف يحس انتاهي الوجود في زاويته اكون نظر ذلك المعارف الى الحق لا الى الغير (وقال الجني في هذا المعنى) اي في معنى ما قال ابو يزيد (ان المحدث اذا قرن بالقديم) اي اذا تجلى القديم للمحدث (ما سبق له اثر) من الوجود لفساء وجود الحادث عند تجلي الذات القديمة له بالسنة الفدسة وهذا التجلي لا يكون الا لقاب واسع للقديم (وقاب واسع القديم كيف يحس المحدث) قوله (موجودا) حال من المحدث (واذا كان الحق بتوابع تجليه للقاب في الصور) كما يتحول في الصورة عند التجلي في الخبر المتخيل (فبالضرورة يوسع القاب ما سبق به حسب الصورة التي يقع فيها التجلي الالهي) فيتبع القاب في السعة والانيق بهذا التجلي وانما نوسع وانيق بها (لانه) اي الشان (لا يفضل من القاب من عن صورة ما يقع فيها التجلي) حتى يوسع في القاب غيرها معها فيسعهما فزيد غيرهما وانما لا يفضل (لان القاب من المعارف او الانسان الكامل بمنزلة محل في الخاتم من الخاتم لا يفضل شيء) عن محل فص الخاتم (بل يكون) الملل (على قدره) اي على مقدار النص (وشكله من الاستدارة ان كان الفص مستديراً او من التربع والتسديس والتثني وغير ذلك من الاشكال ان كان الفص مربعاً او سداسياً او مثلاً او ما كان من الاشكال فان محله من الخاتم يكون مثله) اي مثل الفص (لا غير) وفي تشبيه الانسان الكامل حافة الخاتم اشارة الى ان الوجود دوري اي ابتداء من الله واليه ينتهي وفي تشبيه القاب محل الفص اشارة الى ان المقصود

من الانسان القلب لكونه محلاً للتجليات الالهية فالتجليات الواقعة فيه بمنزلة
 النقوش الواقعة في فص الخاتم قم المقصود وهو القلب كخاتم المقصود من الخاتم
 وهو الفص وهذا بالنسبة الى الفيض الاقدس واما بالنسبة الى الفيض المقدس
 فالامر بالعكس لذلك قال (وهذا) اى ما اشرنا اليه من ان القلب يكون على قدر
 تجلى الحق (عكس ما تشير اليه الطاقة من ان الحق يتجلى على قدر استعداد
 العبد وهذا) اى ما اشار اليه الطاقة (ليس كذلك) اى ايس مثل ما اشرنا
 اليه (فان العبد يظهر للحق على قدر الصورة التى يتجلى له) اى للعبد (فيها)
 اى في تلك الصورة (الحق) فحينئذ يتبع التجلى للمجلى له فهذا بالنسبة الى
 الفيض المقدس فالمراد بقوله وهكذا عكس ما تشير الخ اعلام منه باختصاص
 اظهار هذا المعنى بنفسه رضى الله عنه فكان هذا القول منه متضخماً لدعوى
 التفرد فان هذا المعنى مع كونه واجب البيان لكونه من اعظم مسائل الفن وهى
 مسائل التجليات الالهية لم يظهر من احد غيره فاستحق بدعوى التفرد ليوازي
 هذا المعنى وهو العكس العين في الاهتمام بلا تفرقة مع انهم لم يبينوا ذلك
 (وتحرير هذه المسئلة) اى مسئلة تحلى الحق للقلب (ان الله تعالى يتجلى غيب
 وتجلي شهادة فمن تجلى الغيب يعطى الاستعداد الذى يكون عليه القاب) فيكون
 على قدر ذلك التجلى (وهو) اى التجلى الغيبى (التجلى الذاتى الذى هو الغيب
 حقيقة) فلا يزال هذا التجلى عن الغيب ابداً فكان هذا التجلى من الاسم الباطن
 والفيض الاقدس الذى يكون المتجلى له على حسب التجلى (وهو) اى التجلى
 الذاتى الغيبى (الهوية التى يستحقها بقوله عن نفسه) قوله (هو) راجع الى الحق
 ذاعل يستحقها اى يستحق الحق تلك الهوية عن ذاته ذذا يستحق الحق هذا
 التجلى لذاته (فلا يزال هو) اى ذلك التجلى (له) اى للحق (دائماً ابداً) فلا يظهر
 الحق في هذا التجلى للعبد بل يظهر العبد للحق بصورة هذا التجلى فلم ير العبد
 فى التجلى الذاتى الغيبى الحق بل يراه فى التجلى الشهودى الذى يترتب على التجلى
 الاستعدادى واليه اشار بقوله (فاذا حصل له اعنى للقلب هذا الاستعداد)

الحاصل من التجلي الغيبي (تجلي له) أي تجلي الحق للقلب على قدر ذلك الاستعداد (تجلي الشهودي في الشهادة) وهذا التجلي من الاسم الظاهر والفيض المقدس الذي يكون التجلي على حسب المتجلي له وهو ما اشارت اليه الطائفة من ان الحق يتجلي على قدر استعداد العبد (فرآه) أي رأى القلب الحق في صورة ذلك التجلي (فظهر) الحق للقلب (بصورة ما تجلي) الحق (له) أي للقلب (كما ذكرناه فهو له اعطاه) أي القلب والعمد (الاستعداد) من التجلي الغيبي فيكون القلب مستعدا بالتجلي الشهودي (بقوله) أي بدلائل قوله تعالى (اعطى كل شيء خلقه) اشارة الى اعطاء الاستعداد (ثم هدى) اشارة الى التجلي الشهودي (ثم رفع الحجاب) بسبب التجلي الشهودي (بينه وبين عبده فرآه) أي العبد الحق (في صورة معتقده فهو) أي الحق المرنى له (عين اعتقاده) اذ هو المتجلي له بصورة اعتقاده فارآه الا بها فاذا كان الحق عين اعتقاد العبد (فلا يشهد القلب) في الحقيقة بعين البصيرة (و) لا يشهد (العين) الحسنة (ابدا الاسورة معتقده في) مرآة (الحق) فلا يشهد الحق بل يشهد الحق الاعتقادي وهو صورة نفسه في الحقيقة (فالحق الذي في المعتقده) اسم مفعول (هو الذي وسع القلب صورية وهو) أي الحق الذي وسع القلب صورية (هو الذي تجلي له) أي للقلب بحسب اعتقاده (فيعرفه) أي فيعرف القلب الحق لكون التجلي على حسب ظنه كما قال (انا عند ظن عبدي) فاذا تجلي على خلاف اعتقاده فلا يعرفه بل ينكره (فلا ترى العين) عند التجلي في الآخرة (الا الحق الاعتقادي) أي الحق الثابت في اعتقاده لا غير (ولا خفاء في تنوع الاعتقادات) بحسب الأشخاص الانسانية ولا خفاء في تنوع النجايات بحسب الاعتقادات فمنهم من قيد الحق ومنهم من اطلقه (فمن قيده) أي من قيد الحق وحصره في صورة اعتقاده كالحجاب العقول (انكره) اذا تجلي له (في غير ما قيده وافر به فجا قيده به اذا تجلي) له فيما قيده فهو منكر في صورة غير صورة اعتقاده ومقر في صورة هي عين صورة اعتقاده

(ومن أطلقه) أى أطلق الحق (عن التقييد لم ينكره وأقرّ له فى كل صورة يتحول) أى يتنوع ويتجلى له (فيها) كاصحاب القلوب من الكمل والعارفين (ويعطيه) أى ويعطى الحق (من نفسه) أى من عند نفسه (قدر) أى عظمة (صورة ما تجلى له فيها الى ما لا يتناهى) فيعظم الحق فى صورة غير متناهية ولا يحصر التعظيم فى صورة غير صورة ويعرفه فى كل صورة ويعبده فيها (فان صورة التجلى ما) أى ليس (لها نهاية) حتى (يقف) المتجلى له (عندها) أى عند تلك الصورة فكما ان التجلى من الله ماله نهاية (وكذلك العلم بالله ما) أى ليس (له غاية فى العارفين) حتى (يقف) العارف (عندها) اذا العلم يتبع التجلى قوله (بل هو العارف) ضمير الشأن قوله (فى كل زمان) متعلق بقوله (يطالب الزيادة) أى من الله (من العلم به رب زدنى علماً رب زدنى علماً) فالامر الآمى لا يتناهى من الطرفين) وهو التجلى من طرف الحق والعلم من طرف العارف فلما تكلم فى مقام الكثرة واحوالها رجع الى مقام الوحدة واحوالها فقال (هذا) المذكور (اذا قات الامر حق وخلق) أى اذا نظرت امتيازها وجمعت بين التشبيه والتنزيه فقد اثبت الحق والخلق (واذا نظرت فى قوله تعالى كنت رجله التى يسعى بها ويده التى يبطش بها ولسانه الذى يتكلم به الى غير ذلك من القوى ومحامها) أى المحل (التي هى الاعضاء لم تفرق) بين الحق والخلق (فقلت الامر) أى الموجود (حق كله) هذا ان كان الوجود للحق والعدم مرآة له (او خلق كله) هذا ان كان الوجود للعبد والحق مرآة له فلما ذكر هذا التفصيل اشار الى المقام الاعلى مقام الكمل بقوله (فهو حق بنسبة) أى بوجه (وخلق بنسبة) فلا يحجب العارف بالنظر الى احدهما عن الآخر بل جمع بينهما بنظر واحد (والعين) القابلة لهذه الاعتبارات المختلفة (واحدة) فى ذاته لا يتعدد بقبول الاعتبارات الكثيرة فاذا كان العين وهى حقيقة الوجود واحدة (فعين صورة ما تجلى) أى صورة المتجلى (عين صورة ما قبل ذلك التجلى فهو) أى الحق (المتجلى) بوجه والمتجلى له بوجه وان اختلف الاحكام فى المتجلى

(والتجلى له فانظر ما احجب امر الله من حيث هويته) فانه واحد في حد ذاته لا تعدد ولا كثرة فيه لانه غنى عن العالمين من هذا الوجه (ومن حيث نسبته الى العالم في حقائق اسمائه الحسنى) فانه متكرر بهذا الوجه فلا ينافى وحدة ذاته فانه واحد بالذات كثير بالاسماء فاذا كانت العين واحدة في الامور المتكثرة (*شعر* فمن ثمة) اى فى الوجود اوفى العالم استفهام لاولى العقول (ومائمه*) استفهام لغير ذوى العقول (وعين ثمة) اى فى ذوى العقول (هو) اى العين الذى فى ذوى العقول (ثمة*) اى عين العين الذى فى غير ذوى العقول معناه اخبر وفي عين العقلاء وغير العقلاء اى شئها فى الوجود والحال ان العين الذى فى العقلاء هو العين الذى فى غير العقلاء فليس فى الوجود الا هو لا غير والذى ظهر فى صورة العقلاء فى مرتبة هو الذى ظهر فى صورة غير العقلاء فى مرتبة اخرى فاذا كان كذلك (فمن قد عمه) اى الذى عم العين الى الافراد المخصوصة (خصه*) اى خص ذلك العين لا غير اذ العام يقتضى خاصاً ليشمله (ومن) قد (خصه) اى جعله خاصاً تحت عام (عمه*) ذلك العين الذى جعله خاصاً اذ الخاص يقتضى العام ايضاً لكونهما من الامور المتضائفة التى لا يدرك احدهما بدون الآخر فالعين واحدة ظهرت فى مرتبة بصورة العموم واخرى بصورة الخصوص فالغماز عائدة الى العين باعتبار الوجود او باعتبار الحق (فا) اى فليس (عين سوى عين اقنور عينه ظلمة*) مع ان النور متضاد للظلمة اذ لا تضاد فى الاشياء من حيث الوجود والحقيقة فان التضاد يقتضى الغير ولا غير بهذا الوجه فلا تضاد (فمن يغفل عن هذا*) المقام مقام الوحدة (يجد فى نفسه) اى فى قابله (نمة*) بضم الغين المعجمة اى الظلمة وهى حجاب الكثرة (ولا يعرف ما قانا*) من ان العين واحدة فى حد ذاته وكثيرة بالاسماء والصفات (سوى عدله همة*) اى الذى لا يقع بغاواهر العلوم التى تحصل بنظر العقل بل يطلب العلم الذى يحصل عن كشف آلهى وهو صاحب قلب كما قال تعالى فى القرآن المجيد

(ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب) فان كلام الشيخ تحقيق لمعنى القرآن
ففي ذلك ايضاً لذكرى لمن كان له قلب وانما اختص الذكرى لمن كان له قلب
(لتقلبه) اى لتقلب القلب (في انواع الصور والصفات) فيعلم ان الحق
هو المتجلى في كل صورة ويعبده فيها فيدرك الامر على ما هو عليه ولا يحصره
في وصف دون وصف بل يعم جميع انواع الصفات كما هو الامر في نفسه
كذلك فالمراد بالذكرى مشاهدة العين الواحدة في صور كثيرة او التذكر
مانسيه من مشاهدة الحق بسبب ظهوره في هذه النشأة العنصرية فهذه
المشاهدة لا تكون الا لمن له قاب (ولم يقل الحق لمن كان له عقل فان العقل
قيد فيحصر الامر في نعت واحد والحقيقة تأبى الحصر في نفس الامر)
فلا يعلم ذوالعقول الامر على ما هو عليه في نفسه (فما هو) اى ليس القرآن
(ذكرى لمن كان له عقل) فان القرآن انزل لبيان ما هو الامر عليه في نفسه
والعقل لا يوصل اليه بنظره الفكرى (وهم) اى من كان له عقل (اصحاب
الاعتقادات) الجزئية (الذين يكفر بعضهم بعضاً ويلعن بعضهم بعضاً)
لحصرهم الحق في صورة اعتقادهم الخاص ونفيهم عن غيره من الاعتقادات
بخلاف اصحاب القلوب فانهم لا يكفر احداً الا بلسان الترع لا بلسان
الحقيقة فلا منازعة عذر اصحاب القلوب في شئ وانما النزاع والمخالفة بين
اصحاب الاعتقادات (فما لهم من ناصرين) اى ليس لاصحاب الاعتقادات
عند عجزهم نصره من آلههم (فان آله المعتقدا) اى ليس (له حكم
في آله المعتقد الآخر) حتى ينصر عبده المعتقده فان النصره دفع المكاره
الواصله له عن يد المعتقد الآخر فاذا لم يكن الا آله المعتقد حكم آله المعتقد
الآخر لم يكن له حكم في معتقد ذلك الا آله فلم يكن لا آله المعتقد نصره لمعتقده
ولا يفيد طلب النصره من آلهه عند المكاره لان الحق منزّه عن ذلك
الاعتقاد فهو ليس بطالب النصره عن الحق بل طالب عما طابق صورة
اعتقاده فلا تأثير له اصلاً فلا يدفع المضرة عن عبده ولا ينصره (فصاحب

الاعتقاد يذب) اى يدفع (عنه اى عن الامر الذى اعتقده فى آلهه)
 اى اعتقد أن ذلك الامر آلهه يدفع عنه ما يخالفه فى اعتقاده كاحجاب النظر
 فان بعضهم يدفع عن الآله الذى فى اعتقاده ما ثبت له البعض مما يخالف
 اعتقاده (وينصره وذلك الذى فى اعتقاده لا ينصره) فكان صاحب الاعتقاد
 آلهه لا آلهه وهو لا يشعر بذلك (وهذا الاعتقاد) اى اعتقاد اصحاب
 العقول من اهل النسخ (مقبول عند الله) لانقيادهم السرخ واستفادتهم
 هذا الاعتقاد منه لانه ليس فى وسع كل احد أن يشاهد الحق على اطلاقه
 حتى كاف بهذا الاعتقاد لا يكلف الله نفساً الا وسعها والمراد بايراد هذا
 الكلام بيان مراتب الناس فى العلم بالله لا تبسج اعتقاد ارباب العقول من
 اهل النسخ (ولهذا) اى ولاجل ان آلهه المعتقد لا ينصره عند التجاؤه
 (لا يكون له) اى لا له المعتقد اثر فى اعتقاد المنازع له ولا المنازع له نصرة من
 آلهه الذى فى اعتقاده فمالهم من ناصرين) من آلههم الذى فى اعتقادهم
 عند اصابة المكاره واما آلههم فى نفس الامر وهو الآلهه الحقيقى لا الاعتقادى
 فهو ينصرهم ويدفع عنهم المكاره (ففى الحق النصرة عن آلهه) اصحاب
 (الاعتقادات على افراد كل معتقد على حدته) بقوله فمالهم من ناصرين
 اى لا ينصره كل واحد من المعتقدين لمعتقديه والحال ان كل واحد من
 المعتقدين ينصر آلهه وهذه الآية وان كانت فى حق الكفار لكنها اشارة الى
 احوال اصحاب الاعتقادات يعنى كما ان الكفار لا ينصر لهم آلههم الذى فى
 اعتقادهم فى رفع العذاب عنهم فى الآخرة كذلك آلهه المعتقد لا ينصره
 فى الدنيا فى دفع المكاره عنه (والمنصور) الثابت بالنسب الالهى وهو أن
 تنصروا الله (المجموع) اى الحضرة الجمعية الاسماوية لا المنفرد (والناصر)
 الثابت بالنسب وهو ينصركم الله (المجموع) اى تلك الحضرة يعنى ان
 تنصروا الله فى مظهر ينصركم الله فى مظهر فهذه الحضرة الجامعة
 ناصر ومنصور فى المظاهر وهو رب الارباب رب اصحاب القلوب

فتفي الحق النصره عن الارباب المتفرقه التي في اعتقادات اصحاب العقول
واثبت النصره للاسم الجامع لاسم الله الذي في قلوب العارفين كما قال
ما وسعني ارضي ولا سماءي ووسعني قلب عبدی المؤمن التقى التقى
فظهر أن اهل الحجاب لا ينصرون الله بل ينصرون ما في اعتقادهم تعالى
عن ذلك علواً كبيراً ولا يأتون ما امر الله بهم من النصره وهم لا يشعرون
بذلك (فالحق عند العارف هو المعروف الذي لا ينكر فاهل المعروف في الدنيا
فهم) الذين صرفوا الحق في الدنيا في صور تجلياته (هم اهل المعروف في الآخرة)
اذا تحول في الصور عند التجلي فلا ينكرونه فيها (فاهذا) اي فلاجل كون
اهل المعروف في الدنيا هم اهل المعروف في الآخرة (قال) ان في ذلك
لذكرى (لمن كان له قلب) فان من لم يكن اهل القلب لم يكن اهل المعروف
بخلاف اهل العقل فانه لا يتقلب في الصور فلم يعلم تقلب الحق في الصور فينكر
الحق اذا تجلى وظهر له على خلاف اعتقاده (فعلم) القلب (تقلب الحق
في الصور بتقاييه) اي بتقلب نفسه (في الاشكال فمن نفسه عرف نفسه) اي
فمن علم تقلب نفسه في الصور عرف تقاييب ذات الحق في الصور والضمير
في نفسه الثاني يجوز أن يرجع الى الحق والى العارف الثاني اظهر* فلما اتم الكلام
في هذا المقام في مراتب الكثرة شرع في بيان الوحدة بقوله (وليست نفسه
بغير) اي وليست نفس العارف مغايرة (لهوية الحق) من حيث الوجود
والاحدية (ولاشئ من الكون) اي من الموجودات ايضا (مما هو كائن
ويكون بغير ايهوية الحق بل هو) اي الموجود (عين الهوية) الالهية (فهو)
اي الحق (العارف والعالم والمقر في هذه الصورة) اي في صورة زيد او عمرو
مثلا (وهو الذي لا عارف ولا عالم وهو المنكر في هذه الصورة الاخرى)
يعني كل ما ظهر في المراتب المتعينة مستندة الى الحق تعالى من حيث الحقيقة
لانه موجد الاشياء كلها من الذوات والصفات والافعال واما من حيث التعيين
فالافعال مستندة الى من ظهرت عنه فالعالم في الصورة الزيدية هو الحق من

حيث الحقيقة لانه خالق زيد مع جميع اوصافه وافعاله ومن حيث التعيين العالم هو زيد لا الحق فعين زيد هو عين الحق من حيث احدى الوجود وغيره من حيث التعيين الشخص له فزيد عمرو فزيد ليس بعمره فان من ظهر بالصورة الزيدية هو الذي ظهر بالصورة العمروية فزيد عمرو بهذا الوجه وليس بعمره بالتعيين هكذا نسبتك مع الحق وما يميزه عن الحق الا امكانك وما يميز الحق عنك الا وجوبه الذاتي واما سائر الحقائق الكلية كالعلم والحياة والقدرة وغير ذلك فانها تقضى النحول بحقيقته على الواجب والممكن فلا يتصور تميز الشيء بالنسبة اليها على ما هو شأن الامور الكلية فكل شيء واحد بحسب الامور الكلية و(هذا) اي علم نقايب الحق في الصور المتشعبة عند التجليات (حظ) اي نصيب (من عرف الحق من الجلي والشهود) قوله (في عين الجمع) يتعاقب يعرف اي عرف الحق في عين الجمع من مشاهدة نقايبات نفسه في الصور لاحظ من عرف الحق بالنظر العقلي (فهو) اي الحظ المذكور هو المراد من (قوله لمن كان له قاب ينوع في نقايبه) اي في نقايب الحق في الصور اوفي تقليب نفسه في الصور فالمراد من قوله لمن كان له قاب الانبياء والرسل عليهم السلام والاولياء وهم اهل القلوب هذا هو اهل الايمان الذين تخلصوا عن قيد التقايد وتالوا درجة التحقيق في الايمان وهم المسمى باهل الحقيقة عند الصوفيين (واما اهل الايمان وهم المقلدة الذين قلدوا الانبياء والرسل عابهم السلام فيما اخبروا به عن الحق) وقوله (لا من قلدا بحجاب الافكار) توبيخ للفلاسفة ومن قلدهم فالمراد باصحاب الافكار التماسعة قوله (و) لا من قلد (المتأولين الاخبار الواردة بحملها على ادلتهم العقلية) توبيخ للمعتزلة ومن تابعهم حيث لم يعد لهم من اهل الايمان ولا فرق بين متأول النصوص ومنكره عنده في انه ليس من اهل الايمان هذا اذا عارض النص الادلة العقلية واما اذا تعارضت النصوص فالتأويل السري واجب توفيقا لاحكام السريعة فتأويل اهل السنة بعض الاحكام على مقتضى السرعة وتأويل المعتزلة على مقتضى

العقل فما قلدوا الانبياء عليهم السلام من الفرق الا اهل السنة قوله (فهؤلاء الذين قلدوا الرسل) عليهم السلام جواب اما (هم المرادون بقوله او القى السمع) والقاء السمع القبول (لما وردت به الاخبارات الالهية على السنة الانبياء عليهم السلام) من غير التفات الى الادلة العقلية (وهو يعنى هو الذى القى السمع) للاخبارات الالهية (شهيد) اى شاهد ومؤمن بتقليب الحق فى الصور بسبب القاء سمعه للاخبارات الالهية لانه عارف من تقليب نفسه فى الصور تقليب الحق فى الصور يسمونه اهل الله مؤمنا فمن لم يكن فمن كان له قاب او بمن القى السمع فليس بمؤمن عند اهل الله فإيمان صاحب القلب إيمان عيني وإيمان صاحب السمع إيمان بالغيب المطابق بما هو الامر عليه فى نفسه قال على رضى الله عنه * لو كشف غطاى ما ازددت يقينا * مع انه مكشوف الغطاء لكن مراده اخبار عن هذا المقام فمن تفرق عن اهل السنة والجماعة فليس بمؤمن عندهم لعدم نصيبهم من هذه الآية بل نصيبهم من قوله اذ تبرا الذين اتبعوا من الذين اتبعوا (ينبه) الحق بقوله او القى السمع وهو شهيد (على حضرة الخيال) وهى قوة من القوى الانسانية التى تظهر فيها الصور الخيالية (و) على (استعمالها) فان القاء السمع يدل على استعمال حضرة الخيال فهذا التنبيه من الله امر باستعمال القوة الخيالية ونهى عن استعمال القوة المفكرة فان من استعمل القوة الفكرية يسد عاينه باب الكشف لذلك منع اهل الله عن الطالب الاشتغال بظواهر العلوم التى تحصل عن استعمال القوة النظرية وجعل مشغولا بالذكر لتسكين المفكرة عن حركاتها (وهو) اى معنى قوله او القى السمع وهو شهيد معنى (قوله عاينه السلام فى الاحسان ان تعبد الله كأنك تراه) وقال فى حديث آخر (والله فى قبلة المصلى) الذى يصلى كأنه يراه (فلذلك) اى فلكون الحق فى قبلة ذلك المصلى (هو) اى المصلى الذى يصلى يصلى بالحضور (شهيد) للحق فمن لم يصل الله كأنه يراه فهو ليس بمصلى فليس بشهيد للحق لذلك قالوا لا صلاة الا بالحضور (ومن قلد صاحب

نظر فكري وتقيده (اي بالنظر الفكري في تحصيل المجهولات وقد ادرج في هذا القسم المعتزلي ومن قلده فان المعتزلي فمن قلدوا الفلاسفة في التمسك في تأويلات بعض الاخبارات الالهية (فابس هو الذي اتى السمع فان هذا الذي اتى السمع لا بد أن يكون شهيداً لما ذكرناه) من قلب الحق في العصور وهذا الذي تقيد بنظر الفكري لم يكن شهيداً لما ذكرناه (ومن لم يكن شهيداً لما ذكرناه مما هو المراد بهذه الآية فهو لاء) اي الذين كانوا صاحب العقل (هم الذين قال الله فيهم اذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا والرسل لا يبرأون عن اتباعهم الذين اتبعوهم) يعني ان المتبعين اما الرسل واما اصحاب النظر اما الرسل فهم لا يبرأون عن اتباعهم بل يشفعون عصاتهم فلا يسمع هذا النص في حقهم فتعين الآية لاصحاب النظر وتخصهم فاصحاب النظر كالفلاسفة وامثالهم اذ لهم سوء حالهم في الآخرة تبرأوا عن مقلديهم ولما كانت هذه المسئلة من اعظم مسائل العلوم الالهية واركائها واهمها علماً اوصى للمطالين بتحقيقه فقال (حقيق يا ولي) اي صاحبي (ما ذكرته لك في هذه الحكمة القلية واما اختصاصها) اي اختصاص الحكمة القلية (بشعب عايه السلام لما فيها من الشعب اي شعبها) اي شعب القباية (لا تنحصر لان كل اعتقاد شعبة) من القاب (فهي شعب كلها قوله) اي (الاعتقادات) تفسير للتشهير (فاذا انكشف الغطاء) اي اذا ارتفع الحجاب عن الابصار يوم القيمة (انكشف لكل احد بحسب معتقده) والمراد بالمعتقد المعتقد بوحداية الحق دون المشرک فان المشرک ليس بشيء من الاعتقاد في الحق اصلاً بل يحدث الاعتقاد عند المعاينة (وقد ينكشف) الغطاء (بخلاف معتقده في الحكم) فان بعض اهل الاعتقاد يعتقد في الحق حكماً وبعينهم يعتقد بخلاف ذلك الحكم (وهو) اي انكشاف الغطاء بخلاف المعتقد مغنى (قوله) تعالى (وبدا) اي ظهر (اهم) اي لاهل الاعتقاد (من الله مالم يكونوا يحاسبون) اي لم يعتقدوا حصول هذا الشيء من الله اهم بل يعتقدون خلافه (فاكثرها) فاكثرت اختلافات الاعتقاد حالة (في الحكم كالمعتزلي

يعتقد في الله نفوذ الوعيد في العاصي اذا مات على غير توبة فاذا مات (ذلك
المعتزلي بغير توبة) وكان مرحوماً عند الله قد سبقت له عناية بانه لا يعاقب وجد الله
غفوراً رحيماً قديماً (حكم) من الله مالم يكن محتسبه) فقد انكشف له الغطاء
بخلاف معتقده في الحكم هذا هو الانكشاف بخلاف المعتقد في الحكم (واما)
اختلاف الاعتقادات (في الهوية فان بعض العباد يجزم في اعتقاده ان الله كذا وكذا)
كناية عن الهوية (فاذا انكشف الغطاء رأى صورة معتقده وهي حق) في نفسه
(فاعتقدها) في الدنيا على انه حق (وانحلت العقدة) وهي عقدة الاعتقاد
وهي الحجاب على القلب المانع من الانكشاف (فزال الاعتقاد) لزوال العقدة
(وعاد) اى رجع علم بالاعتقاد (علماً بالمشاهدة) فلم يبدولهم من الله مالم يكونوا
يحتسبون بل كل ما بداهم من الله من هوية الحق في الصور فهو مما يحتسبونه
منه فيعتقدونه قبل كشف الغطاء فاهو المراد بقوله تعالى (وبداهم من الله
مالم يكونوا يحتسبون) فكان بصرهم حديداً برفع كلاله النظر فشاهدوا الحق
بالمعينة على وفق اعتقادهم في الدنيا وهم الذين قلدوا الرسل ويؤمنون بتجليات
الحق في الصور فلا يظهر لهم خلاف اعتقادهم لان الحق هو الذي على اعتقادهم
لعدم تقيدهم الحق في اعتقادهم في صورة وهم الذين قال في حقهم اوالقى
السمع وهو شهيد و نرجو ان مصداق الآية في هذه الامة اهل السنة والجماعة
دون غيره من الفرق فان اعتقاد اهل السنة تقيدهم تجلي الحق بعموم فيع تجلي
الحق في جميع الصور الاعتقادية فلا ينحصر الحق في اعتقادهم فلا يكفر احد
الا حصره الحق في الصورة الحاصلة في اعتقاده من الحق ولا كذلك المعتزلة
وغيرها فانهم قيدوا الحق في اعتقادهم في صورة مخصوصة ونفوا غيرها
عن الحق قوله (وبعد احتداد البصر) اى وبعد ظهور الحق للعباد بظهور تام
(لا يرجع كليل النظر) اى لا يحصل الحقاء التام رداً لقول اهل التاسخ فانهم
ذهبوا الى ان العبد بعد الموت يأتي الى الدنيا مراراً فيكل نظره عن الحق بعد
احتداده لوقوع الحق في الحقاء التام فهم قسمان قسم قالوا بالتاسخ في حق

الكامل لزعمهم انهم يأتي لتكميل النافعين وقسم في جميع الافراد الانسانية وكلاهما مردود (فييدوا) الحق (لبعض العبيد باختلاف التجلي في الصور عند الرؤية) في يوم القبة كاجاء في حديث التحول (على خلاف معتقده) اي يظهر له الحق على خلاف اعتقاده (لانه لا يتكرر) التجلي (فيصدق عاينه في الهوية فبداهم من الله في هويته مالم يكونوا يحاسبون) الحق (فيها) اي في الدنيا (قبل كشف الغطاء) فقد يفهم مما ذكر ان هذه الآية لا تصدق على اهل السنة فانهم وان ائبتوا للحق الصفات النبوتية والسلبية في اعتقادهم اكنهم لم يحسروا الحق بهذا الاعتقاد بل قالوا بعد تقييد الحق بهذا الاعتقاد فالدفع العالي منزه عن تصورات اذهاننا وتصديقات قلوبنا فهذا صورة التعميم فيهم اعتقادهم في الدنيا جميع صور التجليات وان لم يشعروا بذلك فلا يصدق عاينهم في الهويته فبداهم من الله مالم يكونوا يحاسبون بخلاف المعتزلة وغيرهم من الفرق فانهم لم يحسروا هويته الحق في اعتقادهم يصدق عاينهم في الهويته فبداهم من الله مالم يكونوا يحاسبون فظهر من هذا الكلام ترقى الامداد بالموت مؤمنا كان او غير مؤمن لكنه لا ينفع ترقى من لا يقلد الانبياء ويدل على دلالة كلامه السابق على الترقى قوله (وقد ذكرنا صورة الترقى بعد الموت في المعارف والآية في كتاب التباينات انما عند ذكرنا بعض من اجتهادنا من اللطافة في الكشف) وهي اكار الابرار كالجنيد والاشبلي وابي يزيد وغيرهم (وما) اي الذي (اقداهم في هذه المسئلة مما) اي من الذي (لم يكن عندهم) فقد استفادوا هذه المسئلة من الشيخ بعد الموت فيحصل الترقى في العالم بالله بعد الموت (ومن انجب الامور انه) اي الانسان بابت (في الترقى دائما) من ابتداء سيره الى انتهاءه بحسب العوالم باعتدائل يوم هو في شأن فيترقى الانسان من -ان الى شان آخر (ولا يشعر بذلك) الترقى (لللطافة الحجاب ورقته) فان الترقى حجاب لطيف ورقيق لا يشعر به صاحبه في كل زمان فرد ولا يشعر بذلك (لتشابه الصور مثل قواه العالي وانما به متشابها) في حق اهل الجنة فان عدم نمزهم بين الاثار لايتانها متشابها

مقابل الترقى لكل احد في المعارف دائما لكن لا يشعرون بذلك

في الصور فلذلك قالوا عند الايتان هذا الذي رزقنا من قبل (وليس هو) ضمير
 شان اسم ليس (الواحد) مفسر له (عين الآخر) خبره اى وليس ذلك المشابه
 الواحد عين المشابه الآخر (فان الشبهين عند العارف) من حيث (الهما
 شبيهان) قوله (غير أن) خبر أن في قوله فان الشبهين وشبهان خبر أن في قوله
 انهما (وصاحب التحقيق يرى الكثرة) اى قبل ظهورها حال كونها (في) قوة
 (الواحد كما يعلم ان مدلول الاسماء الالهية) كالحي والعليم والقادر فان مدلول الحي
 من له الحياة والعليم من له العلم والقادر من له القدرة وهي حقائق اسمائية مختلفة
 (وان اختلفت حقائقها وكثرت انما) اى تلك الحقائق المتكثرة (عين واحدة) بحسب
 الوجود الخارجى وهي الذات الواجب الوجود (فهذه) اى مدلولات الاسماء
 (كثرة معقولة) اى يكون بالقوة (في عين) اى في حقيقة (الواحد) الواجب الوجود
 المشهود (فتكون) هذه الكثرة المعقولة (في التجلى) اى في الظهور (كثرة مشهودة
 في عين واحدة) معقولة فتسترت الهوية الالهية بعد التجلى بصور الاكوان
 فكانت معقولة بعد أن كانت مشهودة كما ان النواة مشهودة والتجريد معقول
 فيها قبل ظهوره وبعد الظهور النواة معقولة فيه والتجريد مشهود واتفهم
 مرتبة اهل الكشف في العلم بالله لاهل النظر سبه هذه المسئلة الى مستانهم
 العلوم المسئلة عندهم حتى يعلموا علو درجاتهم في العلم ورجعوا عن طريقهم
 طريق النظر الى طريق الكشف فقال (كما ان الهوى تؤخذ في حد كل
 صورة وهي) اى الهوى المأخوذة (مع كثرة الصور واختلافها ترجع)
 هذه الهوى المأخوذة مع الكثرة وهي الهوى الجزئية (في الحقيقة
 الى جوهر واحد) كلى (وهو هيو لاها الكلية فمن عرف نفسه بهذه المعرفة)
 اى من عرف ان نفسه هي حقيقة الحق ظهرت بهذه الصورة وهي حق مأخوذ
 في حده (فقد عرف ربه) لانتقاله من المقيد الى انطلق وهو رب الارباب
 كماها بمنزلة الهوى الكلية فمن عرف نفسه بغير هذه المعرفة كما هو اهل النظر
 لم يعرف ربه فوجب معرفة النفس بهذه المعرفة (فانه) اى الحق (على صورته)

اي على صفته الكاملة (خاقه) اي الانسان (بل هو) اي بل الانسان (عين
 هويته وحقيقته) فثبت ان من عرف نفسه بهذه المعرفة فقد عرف ربه (ولهذا)
 اي ولاجل ان حقيقة النفس عين هوية الحق (ماعز) اي ما اطالع (احد
 من العلماء والحكماء على معرفة النفس وحققتها الا الآلهيون من الرسل)
 (و) الاكابر من (الصوفية) وهم الذين حصل لهم العلم عن الوحي وعن كشف
 آلهي لا عن نظر فكري (واما اصحاب النظر وارباب الفكر من المتقدماء والمتكلمين
 في كلامهم في) معرفة (النفس وماهيتها فاما منهم من عز) اي قايس احد منهم
 اطالع (على حقيقتها ولا يعطى معرفة النفس لا احد) (النظر
 الفكري ابدأ فمن طلب العلم بها) اي بماهية النفس (من طريق النظر الفكري
 فقد استسمن) اي طالب حصول سمان (ذاووم وتفتح في غير ضرم) اي تفتح في غير
 ما بوقبه النار وها ضرب مثل يستعمل في طالب حصول امر من غير طريقه
 (لاجرم انهم) اي الذين طاموا معرفة النفس من طريق النظر كانوا (من الدين
 ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون) اي يفعلون (انهم يحسنون صنعا)
 اي يفعلون فعلا حسناً (فمن طالب الامر من غير طريقه فاطفر بمخفئه) اي
 فواصل حقيقة ذلك الامر وهذا كله اظهار لمرتبة اهل التنزل في العلم والمافرة
 عن بيان تقلبات القاب واحواله سرع في تبدلات العالم لكونه نواتماً من التغايب
 وقال (وما احسن ما قال الله تعالى في حق العالم وتبدله مع الانفس في خاق
 جديد في عين واحدة فقال في حق طائفة بل) في حق (اكبر العالم) بشيخ اللام
 (بل هم في لباس من خاق جديد فلا يعرفون تجديد الامر مع الانفس) وهم
 المحجوبون بتشابه الصور عاينهم (لكن قد عرت عاينهم) اي على تجديد الخاق
 او على تبدل العالم (الاشاعرة في بعض الموجودات وهي الاعراض) فانهم
 قالوا العرض لا يبقى زمانين (وعرت عليه) اي على التبدل (الحسابية) وهم
 السوفسطائية (في العالم كله وجهاهم) اي جهل الحسابية من التجهيل (اهل
 النظر باجمعهم) مع انهم علموا الامر في ذلك على ما هو عليه في نفسه (ولكن

اخطأ الفريقان اما اخطاء الحسابية فيكونهم ماعثروا مع قولهم في التبدل
 في العالم بأسره على احدية عين الجوهر المعقول الذي قبل هذه الصورة
 ولا يوحده (ذلك الجوهر المعقول في الخارج (الابه) اي الابلتلك الصورة
 (كما لا تعقل) تلك الصورة (الابه) اي بالجوهر (فلو قالوا بذلك) اي باحدية
 عين الجوهر (فازوا بدرجة التحقيق في الامر) فانهم حينئذ كانوا من العارفين
 الامر على ماهو عليه (واما الاشاعرة فلما علموا ان العالم كله مجموع اعراض)
 اي العالم كله عبارة عن اعراض مجتمعة في جوهر واحد قائمة به (فهو يتبدل
 في كل زمان اذ العرض لا يبقى زمانين) فخطأ الحسابية في امر واحد
 والاشاعرة في امرين (و يظهر ذاك) اي العالم كله اعراض او يظهر خطأ
 الاشاعرة (في الحدود للاشياء فانهم اذا حدوا الشيء تين في حدهم تلك
 الاعراض و) تين (ان هذه الاعراض لمذكورة في حده) اي في حد ذلك الشيء
 المحدود (عين هذا الجوهر) الذي ظهر فيه الاعراض (وحقيقته) قوله
 (القائم بنفسه) صفة الجوهر (ومن حيث هو عرض) اي القائم بذاته من حيث
 هو عرض اذا عرض عين ذلك الجوهر (لا يقوم) ذاك الجوهر (بذاته فقد
 جاء من مجموع ما لا يقوم بنفسه) وهي الاعراض (من يقوم بنفسه) الذي هو الجوهر
 (كالتحيز في حد الجوهر القائم بنفسه الذاتي) اي التحيز جزء لماهية الجوهر فافهم
 حدوا الجوهر بانه هو الجسم التحيز القابل الابعاد وهي الاعراض (وقبوله)
 اي قبول الجوهر (لا اعراض حده ذاتي ولا نك ان القبول عرض اذا لا يكون
 الا في قابل لانه لا يقوم بنفسه وهو) اي القابل (ذاتي للجوهر والتحيز
 عرض ولا يكون الا في متحيز فلا يقوم بنفسه و ليس التحيز والقبول بامر
 زائد على عين الجوهر المحدود لان الحدود الذاتية هي عين المحدود وهويته
 فقد صار ما لا يبقى زمانين يبقى زمانين وازمنة وعاد ما لا يقوم بنفسه يقوم
 بنفسه) فكان احدهما عين الاخر فالعالم كله عرض يتبدل في كل آن (ولا
 يشعرون) اي الاشاعرة او النجويون (ما هم عليه) من الخطأ وهو

الناقضة والمخالفة بما ذهبوا اليه فانهم قالوا العالم اما قائم بنفسه او غير قائم
 بنفسه الاول الجوهر والثاني العرض ثم قالوا يتبدل العرض لا الجوهر
 وعرفوا الجوهر بالعرض فكان الجوهر عين العرض لا اتحاد الحد والمحدود
 فقد لزمهم بمقتضى حدودهم بان العالم كله عرض قائم بذاته تعالى يتبدل في
 كل آن لكنهم لا يشعرون لما لزمهم من المحذور بمقتضى حدودهم (وهؤلاء)
 اى طائفة المنجويين (هم فى لبس من خالق جديد) ولا يشعرون بان الله
 يخلقهم فى كل آن خالقا جديدا (واما اهل الكشف فانهم يدعون اى يشاهدون
 (ان الله يتجلى فى كل نفس ولا يكرر التجلى) لحصول الفناء والبقاء فى كل
 آن فىنا فى التكرار (ويرون ايضا شهودا ان كل تجلى بعلى خالقا جديدا
 ويذهب بخالق فذهابه) اى ذهاب الخالق السابق (هو الفناء عند التجلى)
 اللاحق لكن لما كان التجلى الثانى من جنس الاول التمس الامر على المنجويين
 ولا يشعرون التحدد (والبقاء لما بعليه التجلى الاخر) وهو التجلى الموجب
 للبقاء بالحق الجديد (فافهم) فان الامر هو ما تقول دون غيره

فصل فى حكمة ماكية فى كلمة لوطية

ولما التجأ لوط عليه السلام الى الله لضعف نفسه وقوة قومه بقوله لو أن
 لى بكم قوة او آوى الى ركن شديد نسب الحكمة الماكية فى كلمته عليه السلام
 (الملك) بفتح الميم وسكون اللام (الشدة والماليل الشديد يقال ماكت العجينة
 اذا شدت عجينة قال فيس بن الخطيم بصف طعنته) بشدة ضرره العدو بالروح
 (اسعرا ملكك بها كفى فانهرت فتقها) اى فاوسعت فتق الطعنة حتى (يرى
 قائم من دونها ما وراءها) اى يرى القائم ما وراء الطعنة من جانب آخر
 (اى شدت بها كفى يعنى الطعنة فهو) اى الملك المذكور مستفاد (عن
 قول الله عن لسان لوط عليه السلام وهو) اى قول الله تعالى (لو ان
 لى بكم قوة) لمقاومتكم (او آوى) اى التجأ (الى ركن شديد) الى قبيلة
 غالبية على الاعداء (فقال رسول الله عليه السلام يرحم الله اخى لوطا لقد كان

(ياوى)

يأوى الى ركن شديد فبه عليه السلام انه كان مع الله من كونه شديداً (فكان غالباً على اعدائه مع نصرة الله من ركن شديد فكان له ابو طالب ركناً شديداً (والذي قصد لوط عليه السلام) متبداً (القبيلة) خبره (بالركن الشديد) يتعاق بقصد (والمقاومة) عطف على القبيلة (بقوله لو أن لى بكم قوة) يتعاق بقصد (وهى الهمة هنا من البشر خاصة) اى القوة الروحانية المؤثرة فى النفوس لا القوة الجسمية فان القوة الروحانية اقوى تأثيراً من القوة الجسمية فطلب لوط عليه السلام من الله لمقاومة قومه القوة الروحانية وهى الهمة هنا من البشر خاصة وهى همة الانبياء والاولياء لاهمة عامة فى جميع البشر (فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن ذلك الوقت يعنى من الزمن الذى قال فيه لوط عليه السلام اوأوى الى ركن شديد ما بعث نبي بعد ذلك الا فى شدة ومنعة من قومه) يمنعون شر العدو منه الحديث هكذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يرحم الله اخى لوطاً لقد كان يأوى الى ركن شديد فمن ذلك الوقت ما بعث نبي بعد ذلك الا فى منعة من قومه (فكان يحميه قبياته) اى يحفظونه ويمنعون عن ضرر عدوه (كابى طالب مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فقولوا لواز لى بكم قوة) يعنى انما قال لوط عليه السلام هذا القول (لكونه عليه السلام سمع الله يقول الله الذى خالقكم من ضعف بالاصالة) فالضعف منشأ ومبدأ للخلق (ثم جعل من بعد ضعف قوة فمرضت القوة) على الضعف الاصلى (بالجعل) اى بالخلق الجديد (فهى قوة عريضة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشية فالجعل تعلق بالشية) لكونها امرا وجوديا عريضا كالقوة واوجدها الحق سبحانه بالخلق الجديد (واما الضعف فهو رجوع الى اصل خلقه وهو قوله خالقكم من ضعف) وهو عدم القوة فلا يتعلق الجعل به فان قلت فكيف يصح هذا التوجيه فان قوله تعالى ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشية ظاهر فى تعلق الجعل بهما قلنا صدقم فى قولكم هذا لكنه لما كان الشيب صفة عارضية للانسان اعتبر المص تعلق الجعل اليه بمعنى

الايحاد * ولما كان الضعف وحفا اماليا لا اعتبار الجعل اليه بمعنى الرد الى الله
لذلك قال (فردّه) اي ردّ الله الانسان (لما) اي الى ما خلقه منه) وهو
الضعف والشبهة سبب * وجب لرد النسي الى الله وهو الضعف واورد
دليلا على ان الضعف بعد القوة رد على اصله لا يتعاقى به الجعل قوله تعالى
(كما قال ومنكم من يرد الى ارضه العمر الكيال يعلم من امره شيئا فذكر)
في هذه الآية (انه ردّه) الحق الانسان (الى الضعف الاول) فلا يتعاقى الجعل
الى الضعف فان الرد رجوع الى الاصل فينسا في تعاقى الجعل اليه فاذا رد
الانسان بالشيخوخة الى الضعف الاول (حكم الشيخ حكم المثل في الضعف)
لذلك تاسب حركة الشيخ العفل (وما بعد نبي الابد نساء الاربين وهو
زمان اخذه في النقص والضعف فلذا) اي فلا يتعاقى اذ كان اول ما به السلام
معنى قول الله بالنور الا يبي (قال لو ان لي بكم قوة مع كون ذلك) اي مع
وجود القوة الجسمانية (بانها قوة مؤثرة) فظهر ان ما لا يوطى ما به السلام
ليس بقوة جسمانية (فان قلت وما يمنع من القوة المؤثرة وهي موجودة
في السالكين) يتصرفون بها في بعض الاشياء (من الابيان والرسائل ما يقوم
السلام اولي بها) اي بالجملة المؤثرة (قلنا صدقت والى ما لا يوطى ما به السلام
عن التصرف) تعلم آخر وذلك ان المعرفة لا تترك شيئا من وجودها ما به السلام
اي معرفة الشخص (نقص تصرفه بالجملة وذلك) اي مع انه يترك التصرف
بالجملة (لو كان الوجه الواحد لنفسه) اي يختص العارف (بمعرفة العباد
ونظيره الى اهل صفاته الطيبين) الذي هو الشعب وهذه المعرفة واليخر
الى الله تمنع لو طاعه السلام عن التصرف بالجملة مع وجهه في المعرفة
(والوجه الآخر احدية التصرف والتصرف فيه فلا يرى) من اطاع هذا
المقام (على من يرسل همه فبجعه) من التصرف (ذلك) العلم يعلم من ذلك ان
المعرفة تمنع العارف عن التصرف وان من التصرف من الاشارة الى عاين السلام
والاولياء رضوان الله عليهم انما هو امر الله تعالى (وفي هذا المشهد)

اى وفي مقام شهود الاحدية (يرى) المشاهد (ان المنازع له) وللانبياء
عليهم السلام والاولياء رضوان الله عليهم (ماعدل عن حقيقته التي هو) اى
المنازع (عليها) اى على تلك الحقيقة (في حال ثبوت عينه وحال عدمه
فما ظهر في الوجود الا ما كان له في حال العدم في الثبوت فماتعدى حقيقته ولا
اضل بطريقته) فكما ان الانبياء عليهم السلام والاولياء رضوان الله عليهم
ماعدلوا عن حقائقهم التي هم عليها في حال ثبوت اعيانهم من الطاعة لامر الله
كذلك المنازع اهم ماعدل عن حقيقته التي هو عاينها من المخالفة اهم كل ذلك
بتقدير الله و ارادته فانه احد تعدى حقيقته و اضل طريقته فلا نزاع في الحقيقة
(فتسمية ذلك نزاعا) مطلقا وانما قلنا مطلقا فان اهل الله يسمى نزاعا بحسب
الامر التكليفي ولا يسمى نزاعا بحسب الامر الارادى واما اهل الحجاب
فيسمون نزاعا مطلقا (انما هو) عائد الى التسمية باعتبار النزاع (امر عرضى
اظهره الحجاب الذى على اعين الناس) المانع للاطلاع على سر القدر فانهم
لعدم وقوفهم بسر القدر يزعمون ان الناس كلهم قابل للهداية واتباع الرسل
عليهم السلام فيما جاؤا بهم وما يعلمون ان كلا موافق لطريقته التي عينت لهم
في الازل من عند الله بحسب اقتضاء عينهم الثابتة في العلم لذلك يسمون عدم
اتباع الكفار نزاعا ومخالفة مطلقا فلو عمدوا ما علم اهل الكشف ما كانوا
يسمونه نزاعا مطلقا بل يسمونه نزاعا من وجه واتباعا من وجه (كما قال الله
تعالى فيهم) اى في حق اهل الحجاب (ولكن اكثر الناس لا يعلمون)
سر القدر (يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا) اى ما ظهر في نشأتهم
الدنيوية (وهم عن الآخرة) اى عن النشأة الاخرية التي يظهر
عندها سر القدر (هم غافلون) وهم الذين قلوبهم في غلاف (وهو)
الغافل (من) باب (المقلوب فانه) اى الغافل مأخوذ (من قولهم قلوبنا
غاف اي في غلاف) فقلب اللام والفاء بالقلب المكاني فكان اصل غافلون
غالفون اي غالفون قلوبهم في غلاف الحجاب (وهو) اى الغلاف (الكن الذى

يستره) اى يستر القاب (عن ادراك الامر على ما هو عايه) وهذا الكن هو الذى ذكر الحق فى قوله تعالى (انا جعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفى آذانهم وقرا) (فهذا) اى التحقيق بمقام العبودية والنظر الى اصل الحلقة والاطلاع على احدية التصرف والمتصرف فيه (وامثاله بمنع العارف من التصرف بالهمة فى العالم ويدل عايه ما قال الشيخ ابو عبد الله محمد بن قائد للشيخ ابى السعود بن الشلى لم لا تتصرف فقال ابو السعود تركت الحق بتصرف لى كما يشاء يريد قوله تعالى امرأ فاتخذوه وكيلاً قالوا كيل هو المتصرف) فاتخذ ابو السعود الحق وكيلاً ينصرف (ولا سيما وقد سمع) ابو السعود أن (الله يقول وانفقوا مما جعلاكم مستخفين فيه فعلم ابو السعود والعارفون) بالعلم الشهودى (ان الامر الذى بيده ليس له وانه مستخاف فيه) اى فى ذلك الامر وافراد الضمائر باعتبار الكل اذ اللام فى العارفون للاستغراق اى فعلم كل واحد من العارفين (ثم قال له) اى لانى السعود (الحق هذا الامر الذى استخافتك فيه وما كنتك اياه اجعلنى واتخذوه فيه وكيلاً) اى فقد تجلى الله لانى السعود فى هذه الآلة (فامثل ابو السعود امر الله فاتخذوه وكيلاً فيبقى لمن يشهد مثل هذا الامر همة يتصرف بها والهمة لا تفعل الا بالجمعية اتى لا يباع اصاحبها الى غير ما اجتمع عايه وهذه المعرفة تفرقه) اى تفرق صاحبها (عن هذه الجمعية فظاهر المعارف الامم المعرفة بغاية الحجز والضعف قال بعض الابدال للشيخ عبد الرزاق رحمه الله هل للشيخ انى مدين بعد السلام عايه يا ابا مدين لم لا يعتاص علينا شئ) اذا اردنا حصوله يحصل بتصرفنا ويأين لنا ولا ينازعنا (وانت تعتاص عايك الاشياء) اى لا يباع على مرادك يعنى نحن نتصرف وانت لا تتصرف (و) الحال (نحن نرغب فى مقامك وانت لا ترغب فى مقامنا وكذلك كان) ابو مدين بعناص عايه الاشياء فلا تتصرف وثيره يرغب فى مقامه ولا يرغب هو فى مقام غيره (مع كون انى مدين كان عنده ذلك المقام) وهو مقام الابدال صاحب التصرف (وغيره) اى وغير ذلك المقام (ونحن اتم فى مقام الضعف والحجز منه) اى من ابى

مدين (ومع هذا قال له هذا البذل ما قال وهذا) اى الذى منع ابا مدين
 من التصرف (من ذلك القبيل) اى من قبيل ما يمنع ابا السعود وامثاله
 من التصرف وهو المعرفة التامة (ايضا) كابى السعود وغيره من العارفين
 فظهر أن للبذل الذى قال لابي مدين نصف من المعرفة ولو علم ما قال له لعله
 ان العارف لا يتصرف بالاختيار بل بالجبر والامر من الله تعالى (وقال صلى الله
 عليه وسلم فى هذا المقام عن مر الله له بذلك) المقام وهو مقام العجز والضعف
 (ما ادرى ما يفعل بى ولا) ادرى ما يفعل (بكم ان اتبع الاما يوحى الى فالرسول
 يحكم ما يوحى اليه به ما) اى ليس (عنده غير ذلك) اى غير الوحي (فان اوحى
 اليه بالتصرف) مجزم (تصرف وان منع امتنع وان خير اختار ترك التصرف)
 لظهوره بمقام العبودية من العجز والضعف (الا) استثناء منقطع (ان يكون)
 المخير (ناقص المعرفة) فانه اختار التصرف لعدم علمه بمقام عبوديته (قال
 ابو السعود لاصحابه المؤمنين به ان الله اعطانى التصرف) اى اعطانى قدرة
 للتصرف وخيرنى فيه (منذ خمس عشر سنة وتركاه تطرفا) اى اختاراً
 ولم يقل وتركاه لكمال المعرفة مع علمه بذلك اظهاراً لعجزه وضعفه وتنبيهاً
 لاختطائين على ان المقام الاصلى مقام العبودية وتأدياً بمقام العبودية حيث لم
 يثبت لنفسه كمال المعرفة مع حصولها له والى هذا اشار المص بقوله (وهذا)
 الذى ذكر ابو السعود لاصحابه فى وجه ترك التصرف وهو قوله تركناه تطرفاً
 (السان اذلال) اى لسان عبودية وقناء لالسان بيان عن الحقيقة فايس التطرف
 وجهاً فى ترك التصرف فى حق الكماين وانما الوجه فيه كمال المعرفة وهو لسان
 الوجود وبينه بقوله (واما نحن ما تركناه تطرفاً وهو تركه ايثاراً وانما تركناه
 لكمال المعرفة) اى نحن نقول فى وجه ترك التصرف على ما هو الامر عليه وهو
 لكمال المعرفة ولا نقول كما يقول ابو السعود وهو للتطرف وليس الامر على
 ما يقوله فترك لسان الاذلال واختار لسان الوجود لكونه مأموراً بالبيان
 عن حقيقة الامر ولم يظهر هذا المعنى الا بقوله الكمال المعرفة بخلاف ابى السعود

فانه مختار في الاظهار لذلك لم يكشف الامر لا محابته مع علمه بحقيقة الامر كما قال في حقه فكيف يبقى لمن يشهد مثل هذا الامر همه فان من شهد هذا المشهد يعلم انه اى شئ منعه عن التصرف وانما اختار ابو السعود هذا الاسان تعليماً لا محابته طريق الفناء والتوحيد وهو بذل النفس وترك التصرفات بالاختيار (فان المعرفة) اى كمال المعرفة (لا تقتضيه) اى التصرف (بالحمام الاختيار) فلا اختيار للعارف في التصرف ولما بهم ظاهر كلام ابي السعود ان العارف يتصرف بالهمة عن اختيار قال هذا لسان اذلال (فمن تصرف العارف بالهمة في العالم فعن امر ائمه وخبر لا باختيار ولا شك ان مقام النبوة يطلب التصرف لقبول الرسالة) اذ التصرف سبب لقبول الرسالة (التي جاء الرسول بها) اى بهذه الرسالة (فيظهر عليه) اى على الرسول جاز كونه من الاظهار فكان فاعله ضميراً عائداً الى التصرف او من الظهور فاعله (ما صدقه) اى الذي يصدق الرسول في دعوى الرسالة (عند امته وقومه) من المعجزات وكذلك (يظهر) من الاظهار فاعله ضمير عائداً الى الرسول او من الظهور فاعله (دين الله والولى ايس كذلك ومع هذا) ان الرسول يحتاج الى التصرف في اظهار الدين (فلا يطالبه) اى التصرف (الرسول في الظاهر) اى من حيث النشأة العنصرية وامام من حيث النشأة الروحانية يطلب التصرف لذلك وانما لا يطلب الرسول التصرف وهو اظهار المعجزة (لان لارسل الشفقة على قومه فلا يريد ان يبلغ في ظهور الحجة عابهم فان في ذلك) اى في ظهور الحجة (هلاكم) اسم ان والمصرف من عدم خبره (فيبقى) من الابقاء (عابهم) حجابهم لمعاضفهم (وقد علم الرسول تعالى السلام ايضا ان الامر المعجز اذا ظهر للجماعة فمنهم من يؤمن عند ذلك) اى عند ظهور المعجزة (ومنهم من يعرفه ويحجده ولا يظهر التصديق به ظمناً وعلواً وحسداً ومنهم من يلحق ذلك بالسحر والابهام) اى الشبهة (فلما رأت) اى شاهدت (الرسول ذلك) الامر من اعيان قومه (و) رأت (انه) اى الشأن (لا يؤمن) احد وان ظهرت المعجزة له (الامن ان الله قابله) في علمه (نور الايمان) الازلى (ومنى

لم ينظر الشخص بذلك النور المسمى إيماناً (عند الظهور فلا يظهر التصديق
 عن مثل هذا الشخص لعدم تنور قلبه بنور الإيمان الأزلي (فلا ينفع في حقه
 الأمر المعجز) فإذا علمت الرسل هذه الأحوال من قومهم (فقصرت الهمم) أي
 همم الرسل (عن طالب الأمور المعجزة) من الله لاظهار دين الله وإنما قصرت همم
 الرسل عن طالب المعجزة (لما لم يعلم أثرها) أي أثر المعجزة (في الناظرين) كله فان بعض
 ناظرى المعجزة لا يقر بها أي لا يؤثر المعجزة في ناظرى المعجزة (ولا) يعلم أثرها
 (في قلوبهم) فان بعض قلوب الناظرين لا يصدق به فكان من الناظرين من يقر
 بلسانه وبمحمد بقاءه وهم المنافقون لذلك قال ولا في قلوبهم فيختص أثر المعجزة
 من الناظرين لمن نور الله قلبه بنور الإيمان الأزلي فقصرت المعجزة فقصرت
 الهمم ولو علمت لعلمت (كما قال في حق أكمل الرسل واعلم الخلق واصدقهم
 في الحال انك لا تهدي من احييت ولكن الله يهدي من يشاء) فلا أثر للهمة (ولو
 كان للهمة أثر ولا بد لم يكن احداً كمل من رسول الله عليه السلام ولا اعلى درجة
 واقوى همة منه وما اثر) همة (في اسلام ابى طالب عمه فيه) أي في حق ابى
 طالب (نزلت الآية التي ذكرناها وكذلك قال في الرسول انه ما عاينه
 الا البلاغ) وهو قوله تعالى (وما عاينك الا البلاغ) فنفى عنه ما عدا التبليغ (وقال
 ليس عليك هديهم ولكن الله يهدي من يشاء) فنفى عنه هدايتهم كل ذلك نفى
 لتأثير همة مع كونه اكمل البشر بل اكمل الموجودات * ولما كان ايضاح هذه
 المسئلة موقوفة على سر القدر بينه بقوله (وزاد) الحق تعالى نفى أثر الهمة
 (في سورة القصص وهو اعلم بالمهتدين أي بالذين اعطوه) أي الحق (العلم بهدايتهم
 في حال عدمهم باعيانهم الثابتة ثابت) الحق (ان العلم تابع للمعلوم) فاذا كان العلم
 تابعاً للمعلوم (فمن كان مؤمناً) أي فمن كان اعطى العلم للحق بإيمانه (في ثبوت عينه
 وحال عدمه ظهر تلك الصورة في حال وجوده وقد علم الله ذلك) أي الإيمان
 (منه انه هكذا يكون) أي الذي كان مؤمناً في حال عدمه يكون مؤمناً في وجوده
 الخارجي (فلذلك) العلم (قال وهو اعلم بالمهتدين فلما قال مثل هذا) القول وهو

قوله وهو اعلم بالمهتدين (قال ايضاً ما يبدل القول) وهو حكم الله بايمان البعض وكفر البعض (لدى لان قولي على حد) اي على حسب (على في خافي وما انا بظلام للعبيد اي ما قدرت عليهم) اي على العبيد (الكفر الذي لشقيهم) بدون اقتضاء اعيانهم الثابتة وطايبهم مني (ثم طابتهم بما لبس في وسعهم ان ياؤا به) حتى لا يكون ظالماً للعبيد فكان امر الحق بهم ما ليس في وسعهم من احوال عيبتهم البتة وهذا هو الكلام الذي قطع عرق الجبر عن كايته فلا ظلم اصلاً فلا يجبر قطعاً لا صرفاً ولا متوسطاً اذ ما آل الجبر الظلم فلا يصح الجبر اصلاً كما لا يصح الظلم (بل ما علمناهم الا بحسب ما علمناهم وما علمناهم الا بما علمونا من نفوسهم بما هم عليه) في حال عدمهم فما كان الله ظالماً للعبيد في هذه المعاملة (فان كان ظالماً) هذا مجرد تقدير وفرض لا لزوم الخصم (فهم الظالمون) لانفسهم لا الحق لاقتضاء اعيانهم الثابتة هذا الظلم وطايبته من الله فما فعل الحق بهم ظلم الاما فعلوا بافسهم من الظلم فما ظلمهم الله واكن كانوا انفسهم يظلمون (ولذلك قال واكن كانوا انفسهم يظلمون) فلما كانوا هم الظالمين قال (ما ظلمهم الله) فما طاب الحق منهم بما ليس في وسعهم الا على حسب اقتضاء اعيانهم في حال عدمهم فكما ان ما علمناهم الا بحسب ما اعطونا من نفوسهم من العلم بهم (كذلك ما قانا) والمراد من القول التكليف السريعة اي ما امرنا (لهم الا ما اعطاه داننا ان نقول لهم وذاتنا معلومة لنا بما هي عليه من ان هوول انذوا) من ان (لا نقول كذا) فكما اعطى الحق لهم ما طابت ذواتهم من الكفر او الايمان وغيره من الاحوال كذلك اعطى الحق لذاته تعالى ما اقتضت ذاته من القول كذا وعدم القول كذا (فما قانا الا ما علمنا) من ذاتنا (انا نقول فانا القول منا) اي الامر التكليفي يدل على ذلك قوله (ولهم الامثال وعدم الامثال مع السماع منهم) فان عدم الامثال لا يمكن في الامر الارادي (فالكل) اي القول والامثال وعدم الامثال (منا) اي من الحق من وجه (ومنه) اي من العبيد من وجه (والاخذ) اي التعذيب ممن لم يمثل الامر التكليفي (عنا) اي عن الحق

(وعنه)

(وعندهم) اى عن العبيد فهم كانوا منا (ان لم يكونوا منا فحقن لاشك نكون منهم) تحقيقاً للعبودية والربوبية فانه اذا لم يكن الحق منهم على تقدير عدم كونهم من الحق لم يتحقق الربوبية والعبودية فكون الحق منهم محال بالضرورة فكانوا من الحق والحق ليس منهم واما الاحوال التى بينهم وبين الحق فهى كلها منه ومنهم ويجوز أن يكون معناه فالكل اى اعطاء الكل منا ومنهم والاخذ اى اخذ الكل عنا وعندهم فكان الحق معطياً و آخذاً والعبد معطياً و آخذاً فهذا هو المعاملة بين الرب والعبد ان لم يكونوا يأخذون منا ما لم يعطونا او لا فحقن لاشك تأخذ عنهم ما لم اعطه قبله لهم وهو العلم فان علمه بهم يأخذ عنهم ولم يعطه او لا ذلك العلم لهم لان علمه تعالى تابع لمعلومه بخلاف العبد فانه لا يمكن له ان يأخذ عن الحق ما لم يعطه الحق او لا الا الوجود بل الوجود ايضا فائض عاينهم من الله تعالى على حسب طابهم ولاشتمال هذا الفصل على المسائل الكلية اللطيفة اوصى بالتحقيق قال (فتحقق ياولى هذه الحكمة الماكية من الكلمة اللوطية فانها لباب المعرفة فقد بان) اى ظهر (لك السر) اى سر القدر (وقد اتضح الامر) الذى اشتبه على علماء الظاهر (وقد ادرج فى الشفع) اى فى الخاق (الذى) قائم مقام الفاعل لادرج (قيل هو الوتر) اى الحق كما ان الاثنين يحصل من الواحد كذلك الخاق يحصل من الحق فادرج الحق فى الخاق كما ادرج الواحد فى الاثنين يعنى ان تحققت الحكمة الماكية يظهر لك هذه المذكورات التى لا وسع لكل احد أن يطالع عاينها

فصل فى حكمة قدرية فى كلمة عزيرية

ولما كان العزيز عاينه السلام بعينه الثابتة واستعداده الاصلى طالباً للمعرفة بسر القدر بقوله (انى يحيى هذه الله بعد موتها) اختصت كلمته بالحكمة القدرية ولما تقدم القضاء على القدر بالذات قدمه عليه بالوضع فقال (اعلم ان القضاء حكم الله فى الاشياء) القضاء فى اصطلاح الطائفة هو الحكم اى الالهى فى الموجودات كلها على ما هى عاينها من الاحوال (وحكم الله فى الاشياء) كان

(على حد) اي على حسب (علمه بما) اي بالاشياء (و) على حد علمه (فيها) فقوله بها اشارة الى احاطة علمه تعالى بظواهر الاشياء وقوله فيها اشارة الى احاطته ببواطن الاشياء (وعلم الله في الاشياء على ما اعطته المعلومات مما هي عليه في نفسها) فقد استغنى بنى الاشياء عن ذكره بالاشياء لان من علم باطن الاشياء فبالحرى ان يعلم ظاهرها (والقدر توقيت ما هي عليه الاشياء في عينها) اي القدر ايجاد الاشياء في اوقاتها بحسب اقتضاء عينها الثابتة ووقوعها في ذلك الوقت (من غير مزيد) ونقص عن اقتضاء استعدادها (فاحكم القضاء) اي القاضي وهو الحق تعالى (على الاشياء) بالكفر والعصيان (الابها) اي باهي عليها في عينها فما قدر الكفر للعبد الا باقتضاء عينهم الثابتة فلا جبر اصلا من الله لا صرفا ولا متوسطا وانما يلزم ذلك ان لو قدر من عند نفسه من غير اقتضاء عين العبد فهذا البيان رفع توهم الجبر عن اهل الحجاب الذين لم ينكشف لهم اصل المسئلة (وهذا) اي كون حكم الله على الاشياء بحسب ما هي عاينها في حد ذاتها (هو عين سر القدر) الذي يظهر (لن) كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد) ولا يظهر لغير هذين الطائفتين فلا حظ لاهل النظر من المتكلمين والحكماء من مسئلة سر القدر ولا يحمل اليه احد بنظر العقل ابداً (فته الحجة البالغة) اي الكاملة التامة بغنى اذا كان تقدير الحق احوال العباد وافعاله بحسب اقتضاء عينهم الثابتة كان لله الحجة التامة على خلقه لا للخلق عليه اذا قيل لم قدر على فلان الايمان وعلى فلان الكفر اولم قدر بعض الاشياء على صورة قبيحة وبعضها على الصورة الحسنة واذا كان لله الحجة البالغة على خاتمه لا للخلق على الله (فالحاكم) وهو الحق تعالى (في التحقيق تابع) في حكمه (لعين المسئلة) وهي عبارة عن المحكوم عاينه وبه والحكم (التي يحكم) الحق في القضاء والقدر (فيها) اي في تلك المسئلة (بما) اي محسب ما (تقتضيه ذاتها) اي ذات المسئلة والمراد بعين المسئلة الاعيان الثابتة في العلم (فالمحكوم عليه بما) اي بالذي (هو) وجد (فيه) اي في المحكوم

عليه (حاكم على الحاكم ان يحكم عليه بذلك) فحكم العبد المؤمن على الحق بقوله فاحكم علي بالايان فحكم الله به اجابة لدعوة العبد فانه يجب دعوة الداعي اذا دعى وكذلك في الشقاء (فكل حاكم محكوم عليه بما) اى بالذى (حكم به) (و) بما حكم (فيه كان الحاكم من كان) ربا او عبدا فكان كل واحد من الرب والعبد حاكما ومحكوما عليه لكن حكم العبد على الحق بما فيه سابق على حكم الحق على العبد به لذلك كانت الحقبة الباطنة لله على العبد لا للعبد على الله واعلم ان العبد في الحكم على الحق على وجهين اخار وهو حكمه عليه بصطاته وافعاله الصادرة منه تعالى وانشاء كقوله رب اغفر لي ولا يقال عند اهل الشرع العبد حكم على الحق وامره مع وجود المعنى الاصلى للحكم والامر ههنا بل يقال في الاول العبد مسح او منزّه وفي الثانى طالب من الله المغفرة احترازاً عن سوء الادب فان الحكم والامر من العبد بقوله حكمت على الحق او امرته او منك بقولك حكم العبد على الحق وامره يؤهم الجرأة على الله تعالى وكذا عند اهل الحقيقة في دائرة الشرع اذ ليس لهم لسان واصطلاح غير لسان اهل الشرع واصطلاحه واما في مرتبة الحقيقة فقالوا ان الاعيان المابتة حاكمة على الحق وآمرة بلسان الاستعداد بيا الموجود معى الحكم والامر في الاعيان فهم لم يقولوا ان العبد حاكم على الحق باللسان الصورى كما انهم لم يقولوا كذلك والامر كما قلنا فان اهل الشرع يتعاق غرضه بلسان الظاهر لسان الصورى الجسمانى واهل الحقيقة يتعاق غرضه بلسان الباطن المعنوى الاستعدادى لسان الاعيان المابتة في العلم فاذا لم يتعاق غرض الشرع بالاعيان المابتة واساليبها تقياً وابائاً لم تقع المخالفة بينهما اذ المخالفة انما تكون بين القولين لا بين السكوت والقول فهم قالوا خلاف ما ثبت عند الشرع حتى يلزم المخالفة ويرتكب التأويل بل قالوا ما سكنت عنه الشرع فاهل الله اطهر والمعانى اللطيفة من معانى القرآن والاخبار اثنى لم يبين اهل الشرع هذه المعانى لعدم اطلاعه بانتفاء شروطه واسبابه فلا يلزم من عدم وجود ما قاله اهل الله في الشرع ان يكون ذلك مخالفاً للشرع وهذا ان فهمت يطالعك

الموافقة بين العلوم الآلهية والنسرية فتحقق قولنا فان الموافقة بين العليين
ماجهلت الاشدة الظهور يدل عليه (فتحقق هذه المسئلة فان القدر ما جهل
الاشدة ظهوره) لا لشدة الخفاء فان الصورة المشاهدة في الحس هي صور
القدر فكما ان سدة الخفاء لغاية بعدها عن ادراك البصائر سبب للجهل كذلك
شدة الظهور لغاية قربها وانحرافها عن الحد الاوسط سبب للجهل كالمرآة
القريبة من الرائي لم يظهر له صورة فيها لشدة قربها منه بل تقول مسائل
العلوم الآلهية كلها ما جهلت الاشدة ظهورها (فلم يعرف وكر فيه الطلب
والالحاح) فقال ابراهيم عليه السلام ارني كيف تحي الموتى وقال العزيز
عليه السلام اني يحيي هذه الله بعد موتها فهذا السؤال من عدم علمهم بسر
القدر فان السؤال يطالب حصول مالم يحصل (واعلم ان الرسل صلوات الله
عليهم اجمعين من حيث هم رسل لا من حيث هم اولياء) وقوله (وعارفون
على مراتب ما هي عليه امهم) تفسير لقوله لا من حيث هم اولياء لان كونهم اولياء
لا يكون الا كذلك فمن حيث كونهم رسلا (فما) اي قايس (عندهم) من الله (من العلم
الذي ارسلوا به الا قدر ما يحتاج اليه امة ذلك الرسول عليه السلام لازائدا ولا ناقص)
اي لا يكون ذلك العلم زائدا على قدر احتياج تلك الامة ولا ناقصا عنه (والامم
متفاضلة يزيد بعضها على بعض) في الكمال واذا كانت متفاضلة (فتفاضل
الرسل في علم الارسال) يزيد بعضها على بعض (بتفاضل اممها وهو) اي
تفاضل الرسل بتفاضل الامم معنى (قوله تعالى تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض)
اي فضلنا بعضهم على بعض في علم الارسال بتفاضل الامم (كما هم ايضا
فيما يرجع الى ذواتهم عاينهم السلام من العلوم والاحكام متفاضلون بحسب
استعداداتهم) فهم كانوا ذوي تفاضلين بحسب ذواتهم وبحسب تفاضل
اممهم (وهو) اي التفاضل بحسب الاستعداد معنى (قوله تعالى ولقد فضلنا
بعض النبيين على بعض) في العلوم الراجعة بالكبرة والقلة الى ذواتهم (وقال
الله تعالى في حق الخلق والله فضل بعضكم على بعض) في الرزق

والرزق منه ماهو روحاني كالعلوم وحسي كالاغذية) ثم ينزله على الخلق
 في الشهادة باوقاتها (وما ينزله) اى وما ينزل (الحق) الرزق على الخلق روحانياً
 كان او حسياً (الابقدر معلوم) للحق من استعداد الخلق في وقت (وهو)
 اى القدر المعلوم (الاستحقاق الذى يطلبه) اى يطلب (الخلق) ذلك الاستحقاق
 من الله وانما يطلب الخلق ذلك الاستحقاق من الله (فان الله تعالى اعطى كل
 شئ) مقتضى (خاقه) فى الازل دفعة واحدة من الرزق المعنوى والصورى
 (فيزل بقدر ما يشاء وما يشاء الا ما علم فحكم به وما علم كما قلناه الاجبا اعطاه
 المعلوم من نفسه) معناه ظاهر (فالتوقيت) اى توقيت ما عاينه الاشياء
 (فى الاصل للمعلوم) اى من اقتضاء ذات المعلوم فانه طالب من الله ذلك
 التوقيت باستعداده (والقضاء والعلم والارادة والمشية) كلها (تبع للقدر)
 اى للتوقيت اى يتعاقب كلها للاشياء بحسب الاوقات والازمان التى اقتضت
 ذات المعلوم (فسر القدر) اى فعلم سر القدر (من اجل العلوم ما يفهمه
 الله تعالى الا لمن احصاه بالمعرفة التامة فالعلم به يعطى الراحة الكلية للعالم به)
 لعله ان كل الرزق الصورى والمعنوى الذين اقتضت ذاته وطلته لا بد ان
 يصل اليه فيحصل الاطمئنان فيستريح عن الطالب به (ويعطى العذاب الاليم
 للعالم به ايضا فهو يعطى النقيضين) لعله ان ما لا يلايم غرضه من مقتضى ذاته
 كالفقر وسوء المزاج وغير ذلك لا يزول البتة فلا يرى سببا للخلاص فيتألم
 بالعذاب الاليم وهذا حكم سر القدر فى الخلق واما حكمه فى الحق فقد بينه
 بقوله (وه) اى وبسر القدر او بعله (وصف الحق نفسه بالغضب والرضاء وبه
 تقابلت الاسماء الالهية) وانقسمت الى اللطف والقهر من جهة العين لان
 العين المؤمنة تقتضى ان يتجلى الله لها باللطف والعين الكافرة تقتضى ان يتجلى
 الله لها بالقهر فاطهرت الاعيان اللطف والرضاء والقهر والغضب واذا كان
 الامر كذلك (فحقيقته) اى حقيقة سر القدر او حقيقة العلم بسر القدر
 (تحكم) باللطف والرضاء وبالقهر والغضب (فى الموجد المطلق) اى

في الحق (و) تحكم بالسعادة والشقاوة او بالراحة والالم في (الموجود المقيد)
 اى في الخلق (لا يمكن ان يكون شئ اتم منها) اى من حقيقة سر القدر
 (ولا اقوى) منها (ولا اعظم اعموم حكمها) باللفظ والقهر (المتعدى) اى الحق
 (و) لعموم حكمها بالسعادة والشقاوة (غير المتعدى) اى الخلق قال بعض
 النسراج والمراد بالحكم المتعدى بالاحكام والتأثيرات التى تقع من الاعيان
 وغير المتعدى ما يقع من مظاهرها فيحتاج الى حذف الموصوف تقديره الحكم
 المتعدى (ولما كانت الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين لا تأخذ) اى لا يأخذون
 (علومها الا من الوحي الخاص الالهى) اى الوحي الخاص بهم لا يأخذ غير
 الانبياء عليهم السلام من ذلك الوحي قوله (فقلوبهم) جواب لما ودخول
 الفاء لكونه جملة اسمية (ساذجة) خالية من العلوم التى تكسب (من النظر
 العقلى) اعلمهم بقصور العقل من حيث نظره الفكرى عن ادراك الامور على
 ما هي عابه والاعبار ايضا) كالعقل من حيث نظره الفكرى (يقصر عن
 ادراك ما لا ينال الا بالذوق) فينحصر بما يسهه العارة والذوقيات لا تقبل
 التعبير (فلم يبق العلم الكامل الا فى التجلى الالهى وما) اى وفى الذى (بكشف
 الحق عن عين البصائر والابصار قوله من الاغذية) بيان لما (قدرد
 الامور قديمها وحديثها وعندها ووجودها ومحالها وواحدها وجازها
 على ما هي عابه فى حقائقها واعيانها) ولا يكفى فيهن نظر العقل والاعبار
 فبالتجلى الالهى والكشف يحصل العلم بحقائق الاشياء على ما هي عابه
 بخلاف النظر العقلى والاعبار فظهر احتياج ارباب العقول الى ارباب
 التجلى فى العلم (فلما كان مطالب العزيز) وهو قوله انى يحى هذه الله
 بعد موتها (على الطريقة الخاصة) لله تعالى يدل عابه قوله بعد فطلب
 ان يكون له قدرة تتعاق بالمقدور وقوله فطلب ما لا يمكن وجوده فى الخلق ذوقا
 فلا يجوز أن يكون المراد بها طريق الوحي كما جوزه البعض (لذلك) اى لكون
 مطالب العزيز على الطريقة الخاصة لله تعالى (وقع العتب عابه) جواب لما

لذلك يتعلق بوقع (كما ورد) ذلك العتب (في الخبر) وهو لئن لم تنته لأمحون
استحك من ديوان النبوة (ولو طالب) العزيز بهذا المطلب (الكشف الذي
ذكرناه) الذي طريق الأنبياء والأولياء (ربما كان لا يقع عليه عتب في ذلك)
الطالب كما كان إبراهيم عليه السلام فإن مطالبه أمر ممكن حصوله للإنسان لذلك
لم يقع عليه عتب فلما عتب الحق على العزيز علم أن ما طلبه من الخصائص الإلهية
(والدليل على سذاجة قلبه قوله عز وجل في بعض الوجوه أني يحيي هذه الله بعد موتها)
حيث لم يعلم وقوع العتب عليه بهذا السؤال قوله في بعض الوجوه إشارة إلى
اختلاف المفسرين في تفسير هذه الآية فإن منهم من قال قائل هذا الكلام
العزيز وهو ما اختاره الشيخ وقيل أرميا وقيل الخضر وقيل كان علما
كافرا هذا المعنى الذي ذكر في مطلب العزيز وهو وقوع العتب عليه في مطالبه
الذي على الطريقة الخاصة على أخذ البعض لا مطلقا يدل عليه قوله (وأما عندنا
فصورته في قوله هذا) أي في أني يحيي هذه الله بعد موتها (كصورة إبراهيم ع م
في قوله أرني كيف تحيي الموتى ويقتضى ذلك) أي وتقتضى صورة سؤال
العزيز (الجواب بالاعمال الذي أظهره الحق فيه) أي في نفس العزيز (في قوله
فأما الله مائة عام ثم بعثه فقال له انظر إلى العظام كيف ننسزها ثم نكسوها
ثم فاعان كيف تنبت الأجسام معانية تحقيق فأراه الكيفية) كما أراه إبراهيم ع م
فلا فرق في المطلب بالنظر إلى الآية وإنما كانت التفرقة في الطالب بين إبراهيم
وعزير عليهما السلام من أمر خارج وهو العتب (فسأل) هذا استئناف
لما تقدم من قوله فلما كان مطلب العزيز أي فتبين أن سأل (عن القدر الذي
لا يدركه إلا بالكشف للأشياء في حال ثبوتها في عدمها فما أعطى) الحق
(ذلك) السؤال بل ردّه وأعطى ما يمكن في حقه وانفع في نفسه فأراه الكيفية
كما أجاب لمن سأل عن الإلهة فقال قل هي مواقيت للناس والحج فأعطى
الإطلاع على غير الطريقة الخاصة التي طالبها فلا يذوق كيفية الأحياء بل يشاهدها
(فإن ذلك) أي الإطلاع بسر القدر ذوقا (من خصائص الإطلاع الإلهي فمن

المحال ان يعلمه) اى ان يعلم سر القدر ذوقا (الالهو) وانما لم يعلم سر القدر على هذه الطريقة الخاصة بالا لله (فانها) اى فان الاعيان الثابتة (المفاتيح الاول اعنى مفاتيح الغيب التى لا يعلمها الا هو) وقد يطلع الله من يشاء من عباده على بعض الامور من ذلك (الغيب كما قال تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارضى من رسول كمحمد عليه السلام فى انشقاق القمر وعيسى عليه السلام فى احياء الموتى وابراء الائمة والارض (واعلم انه لا تسمى) الاعيان (مفاتيح الا فى حال الفتح وحال الفتح هو حال تعلق الكوثر بالاشياء وقل ان شئت حال تعلق القدرة بالمقدور ولا ذوق غير الله فى ذلك) اى فى تعلق القدرة بالمقدور (فلا يقع فيها) اى فى القدرة (تجلى ولا كشف) على طريق الذوق (ادلا قدرة ولا فعل الا لله خاصة اذله الوجود المطلق الذى لا يتقيد) فلا يقدر من له الوجود المتقيد على الاتحاد والاعدام الا لمن ارضى من رسول فانه عناية الالهة سبقت له فى حقه (فلما رأينا عتب الحق له عناية السلام فى سؤاله فى القدر عنا) اى العزيز (طلب هذا الاطلاع) اى الاطلاع المذكور المخصص للتحقق (فطلب ان تكون له قدرة تتعاق بالمقدور وما يقتضى ذلك الا من له الوجود المساق فطلب ما لا يمكن وجوده فى الخلق ذوقا فان الكيفيات لا تدرك الا بالذوق وما رويناه) ولما حقق معنى الآلة وهو لا يدل على المطالب الخاص الابفريفة العتب سرع فى تحقيق العتب بقوله (مما اوحى الله به اليه) يريد ان الانتهاء عن مثل هذا السؤال واجب عليك اما ينهى الالهى واما ينهى عن نفسك والفرق بينهما ان الالهى يتعلق بوجود المسمى عنه بمعنى وجد فى المحل ثم نهى الله عنه والنهى عن النفس يتعلق بعدمه بمعنى لم يوجد فى المحل اصلا فلما سأل نهى الله عن السؤال الذى لا يناسب حاله فاتمى عن السؤال مع الدامة فقال لولا لم اسئل اظنه ان عدم صدوره خير من ان يصدر فبين الله ان وجود السؤال منه ثم النهى عنه عناية له فى حقه بقوله (لئن لم تنته) بنهى الالهى عن السؤال عن الاطلاع الخاص لله (لا محزون اسحك من ديوان النبوة) كي يحصل الانتهاء

منك بنفسك اى لا بد من الانتهاء عن السؤال الذى ليس فى استعدادك قوله (اى ارفع) قائم مقام جواب اما تقديره فمعناه ارفع (عنك طريق الخبر واعطيك الامور على التجلى والتجلى لا يكون الا بما انت عليه من الاستعداد الذى به يقع الادراك الذوق فتعلم انك ما دركت الا بحسب استعدادك فتتظر فى هذا) اى (الامر الذى طلبت فاذا لم تره) اى الامر الذى طابته (تعلم انه ليس عندك الاستعداد الذى تطالبه و) تعلم (ان ذلك) الامر (من خصائص الذات الالهية وقد علمت ان الله تعالى اعطى كل شئ خاقه فاذا لم يعطك هذا الاستعداد الخاص فما هو خلقك ولو كان خالقك لا عطاكه الحق الذى اخبر انه اعطى كل شئ خاقه فتكون) على هذا التقدير (امت الذى تنتهى عن مل هذا السؤال من نفسك لا تحتاج فيه الى نهى الهى) ولم افعل بك ذلك بل ابقيتك على نبوتك وجعلتك محتاجاً الى نهى الهى وهذا اعلى مرتبة لك من ان تنتهى من نفسك فان النبوة لا شتمها الولاية اعلى مرتبة من الولاية بدونها فلما علم العزيز حمد الله الى عناية له فزال تداومه على سؤاله وانتهى عنه هذا هو الذى انكشف لى فى هذا المقام فعلى هذا التحقير لا عتب على عزيز على هذا المطالب بل صح من الانساء بمثل هذا السؤال حيث لم يعنى عايه وان لم تقل مسئلتهم (وهذا) اى ما فعله الحق بالعزيز (عناية من الله بالعزيز ع) لا عتب عايه اخبر الله بها بقوله لئن لم تنته لا محون اسمك من ديوان النبوة فدل قوله لئن لم تنته على ان مطالب العزيز على طريقة خاصة (علم ذلك) العناية ذكر الاشارة باعتبار التأديب (من علمه وجهل من جهله) فلما علم من كلامه انه لا يعلم سر القدر الا الله او ممن يطاعه الله من الانبياء والاولياء سرع فى بيان الولاية والنبوة (واعلم ان الولاية) اى حقيقة الولاية (هى الفلك المحيط العام) الكلى الشامل على النبوة والرسالة (واهذا) اى ولاجل احاطتها وعمومها (لم تنقطع وانها الانبياء العام واما نبوة التشريع والرسالة فنقطعة وفى محمد عليه السلام قد انقطعت فلا نبى بعده مشرعاً) على صيغة اسم الفاعل اى لا داخلاً تحت

شريعة فان عيسى عم نبي يحيى داخلا تحت شريعته (او مشرعا له) اى داخلا تحت شريعة نبي مسمع وتابعا لشريعته كانباء نبي اسرائيل عليهم السلام فانهم على شريعة موسى عليه السلام (ولارسول) عطف على فلا نبي عليه السلام (وهو) اى والحال ان ذلك الرسول عليه السلام هو (المسرع وهذا الحديث) وهو قوله عليه السلام لا نبي بعدى (قصم) اى قطع (ظهور اولياء الله) بالاباء عن المعارف الالهية كما ظهر الانبياء عليهم السلام بها من جهة ولايتهم (لانه) اى لان هذا الحديث (يتضمن انقطاع ذوق العبودية الكاملة التامة) لان هذا الذوق لا يكون الا فى الرسول والنبي عليه السلام فاذا انقطعت الرسالة والنبوة بعد محمد صلى الله عليه وسلم انقطع هذا الذوق فاذا انقطعت العبودية الكاملة (فلا ينطلق عليها) اى على العبودية الكاملة (استمها الخاص بها) وهو النبوة والرسالة وانما لم يظهر اولياء الله بانقطاع العبودية الكاملة (فان العبد) الولي (يريد ان لا يشارك سيده) فى اتصافه بالاسم الولي لعله ان الاتصاف ليس من مقتضى ذاته بل يحصل له عند فناءه فى الحق بل يريد ان يظهر بمقتضى ذاته وهو العبادۃ فانقطع عن الظهور بالولاية (وهو الله فى اسم) يتعاق بلا يشارك (والله لم ينسب نبي ولا رسول عليه السلام ويسمى بالولي واتصف بهذا الاسم فقال تعالى الله ولي الذين آمنوا وقال تعالى وهو الولي الحميد وهذا الاسم باق جار على عباد الله دنيا و آخرة فلم يبق اسم يختص به العبد دون الحق بانقطاع النبوة والرسالة) فلم يبق اسم يختص بظهر به العبد بالولاية وهى واجبة الظهور لمصالح العباد فى الدين والدنيا الى انقراض الزمان فظهرها الله تعالى لحقا وعناية بعباده بابقائه اهم النبوة العامة فظهر بها الولاية كما ظهر بالنبوة والرسالة واليه اشار بقوله (الا ان الله لطيف بعباده فابقى اهم النبوة العامة التى لا تسرع فيها) وهى الانبياء اى الاخبار عن المعارف الالهية فالاولياء وارثون بواطنهم اى جهة ولايتهم يظهر ون احكام ولايتهم من المعارف والحقائق الالهية يرشدون الامة الى الله ويتفطنون عليهم المعارف الالهية

بقدر نصيبهم منها فأبقاء النبوة العامة ليس الا لظهور الولاية الخاصة للنبوة
 عن الاولياء وراثه (وابقى لهم التشريع في الاجتهاد في ثبوت الاحكام
 وابقى لهم الوراثة في التشريع فقال العلماء ورتة الانبياء ومائمه ميراث في
 ذلك الا فيما اجتهدوا فيه من الاحكام فشرعوا ما اجتهدوا
 من الاحكام الشرعية فالائمة الاربعة وغيرهم من المجتهدين وارثون
 ظواهرهم اي نبوتهم الخاصة بهم لا يرثون ولايتهم الخاصة كما لا يرث
 ظواهرهم من يرث بواطنهم فلا يجتمع الوراثة في شخص واحد ولذلك
 لا يصح نصب المفتي من الاولياء وارثين لعدم اجتهادهم في ثبوت الاحكام
 الشرعية فالمجتهدون كلهم اولياء بالولاية العامة لا الولاية بالوراثة ولذلك
 لم يظهروا بالولاية اي بالانبياء عن الحقائق الالهية بل ظهروا بالاخبار عن
 الاحكام الاجتهادية فالمراد باظهار الولاية الولاية بالوراثة لكونه سبباً لارشاد
 الخلق وانتفاعه واما الولاية للمؤمنين فلا يظهروا بداً عن صاحبها فلا ينتفع عنه
 غيره كما في الائمة الاربعة فان ولايتهم العامة مستورة مخفية بوارثتهم في
 التشريع في الاجتهاد والمجتهد لا يتكلم بكلام خارج عن التشريع بل كل
 كلامه داخل تحت التشريع في الاجتهاد كما ان الولي الوارث لا يتكلم بكلام
 داخل تحت التشريع في الاجتهاد بل كل كلامه خارج عن الاحكام
 الاجتهادية وهو الانبياء عن الحقائق الالهية والانبياء اكوهم جامعين بين
 الولاية والرسالة يتكلمون بكليهما (فاذا رايت النبي يتكلم بكلام خارج عن
 التشريع فمن حيث هو ولي وعارف) بالحقائق الالهية لا من حيث انه نبي
 ورسول كنقله عليه السلام الحديث القدسي عن الله وكفوله لو دايتم بحبل
 اميط على الله (وايهذا) اي ولاجل عدم انقطاع الولاية وانقطاع النبوة
 والرسالة كان (مقامه من حيث هو عالم) بالله واسمائه وصفاته (وولي اتم واكمل
 من حيث هو رسول او ذو تشريع وشرع فاذا سمعت احداً من اهل الله
 يقول او ينقل اليك عنه انه قال الولاية اعلى من النبوة فليس يريد ذلك

مطلب ان الولي فوق النبي والرسول في شخص واحد

القائل إلا ما ذكرناه أو يقول أن الولي فوق النبي والرسول فانه يعني بذلك في شخص واحد وهو أن الرسول من حيث أنه ولي أتم منه من حيث هو نبي ورسول لأن الولي التابع له أعلى منه فإن التابع لا يدرك المتبوع أبداً فيما هو تابع له فيه (أما فيما هو غير تابع له فيه فقد يدركه فيه (أذا وادركه) فيما هو تابع له فيه (لم يكن تابعاً له فائهم) فإذا كان الرسول من حيث هو ولي أتم منه في العلم من حيث هو نبي ورسول (فرجع الرسول والنبي المتبرع إلى الولاية والعلم) بالله وبأسمائه وصفاته واستدل عليه بقوله (الآية أن الله قد أمره) أي الرسول (بطلب الزيادة من العلم لأمن غيره) أي من غير العلم وهو الرسالة والسوة ولم يقل رب زدني رسالة أو نبوة (فقال له امراً وقل رب زدني علماً وذلك) أي بيان الأمر بطلب زيادة من العلم لأمن غيره وهو (إليك تعلم أن التسرع تكلف بأعمال مخصوصة أو نهى عن أعمال مخصوصة ومحامها) أي محل الأعمال المخصوصة امراً أو نهياً (هذه الدار) فإذا كان محل الرسالة هذه الدار (فهى) أي الرسالة (منقطعة) كمحامها لكونها صفة بسرية حادثة وكل حادث متناه (والولاية ليست كذلك) أي لا تقع أداً في الدنيا والآخرة كإقطاع الرسالة (أذا وادركه) أي لا تقطعت من حيث هي كما انقطعت الرسالة من حيث هي (أي من حيث الحقيقة) وإذا انقطعت من حيث هي لم يبق لها (أي للولاية) (اسم) لأن حق الحق ولا في عباده (والولي اسم باق لله) كما قال في حق يوسف أنت ولي في الدنيا والآخرة (فهو) أي الولي اسم (أعبدته تحمها) في إقناء ذاته في ذات الحق (ونيلها) في إقناء صفاته في صفات الحق (ونيلها) في إقناء أفعاله في أعمال الحق فقد ظهر لك من هذا البيان أن الولاية مع الرسالة أعلى مرتبة منها بدون الرسالة فإذا كانت الولاية مع الرسالة أعلى مرتبة منها بدونها (فقوله للعزيز لأن لم تنته عن السؤال عن ماهية القدر لا محزون اسمك من ديوان السوة فيأتيك الأمر على الكشف بالتجلى ويزول عنك

اسم النبي والرسول قوله ويبقى له ولايته (التفات من الخطاب الى الغيبة
قوله فقوله مبتدأ خبره فيأتيك الامر اى معناه يأتيك الامر فلما تبين
ان هذا الخطاب عنده غاية له شرع في اختلاف القوم فيه بقوله (الا) اى
غير (انه لما دلت قرينة الحال) اى حال السؤال وهى كونه على الطريقة
الخاصة (ان هذا الخطاب حرى محرى الوعيد علم من اقترنت عنده هذه
الحالة) وهى حالة السؤال (مع الخطاب) وهو قوله لئن لم تنته (انه) اى
الخطاب (وعيد ما تقطاع خصوص بعض مراتب الولاية فى هذه الدار
اذ السوة والرسالة خصوص رتبة فى الولاية على بعض ما تحوى عايه الولاية
من المراتب) اى خصوصيان زائدتان على الولاية فى هذه الدار ونقطتان
عنها فيها ويبقى الولاية مجردة عنها (فيعلم انه) اى النبي والرسول عايه السلام
(اعلى من الولى الذى لانبوة تنريع عنده والرسالة) فعلى تقدير الوعيد
يكون معناه يا عزيز انت عن السؤال عن ماهية القدر التى لا يمكن حصوله لك
ولا سئلنى مره اخرى لئن لم تنته لا خذتك بهذه العقوبة وهى الاسقاط
عن الدرجة العالية درجة السوة والرسالة مع الولاية فلم يقل سؤاله الذوقى
فراه كيفية الابان كما فى ابراهيم عايه السلام (ومن اقترنت عنده حالة اخرى)
وهى ان الى عايه انسلام اكونه وايا عارفا لا يمكن ان يسأل عن الله مالا
يتمكن حصوله (تقتضيها ايضا) كالحالة الاولى (مرتبة النبوة يثبت عنده ان
هو وعد لا وعيد وان سؤاله محرم مقبول) بالمعمل وهو كشف سر القدر بالامانة
(اذ النى هو الولى الخاص) المستجاب الدعوة (ويعرف هذا) الشخص
(بقرينة الحال ان النبي من حيث له فى الولاية هذا الاختصاص) وهو كونه
عارفا بربه واسمائه (محال ان يقدم على ما يعلم ان الله يكرهه منه او يقدم على
ما يعلم ان حصوله محال فاذا اقترنت هذه الاحوال عند من اقترنت عنده
وتقررت اخرج هذا الخطاب الالهى عنده فى قوله لا يحون اسمك من ديوان
النبوة فخرج الوعد وصار) الخطاب (خبرا يدل على علو مرتبة باقية

وهي المرتبة الباقية) أي مرتبة العزيز وهي الولاية (على الأنبياء والرسل في الدار الآخرة التي ليست) تلك الولاية (تمحل الشرع يكون عليه أحد من خلق الله في جنة ولا نار بعد الدخول فيهما) فعلى هذا التقدير كان معناه يعزير الله عن السؤال عن ماهية القدر التي تمكن الحصول لك لكن ليس هذا وقته لأن لم تنته في حصوله بغير اوانه لا محوّن اسمك من ديوان النوبة وهي أدنى مرتبتك أو ابقيتك على ولايتك وهي أعلى مرتبة لك من نبوتك فحينئذ يحصل مرادك فما كان في شأنك في هذا الوقت الحصول كيفية سرّ القدر لذوقه فأراه الكيفية الآن ووعد ذوقه في الآخرة فكان هذا الخطاب وعد الحصول مطلوب العزيز وهو الذوق بسر القدر وخبر يدل على بقاء علو مرتبة العزيز وهي المرتبة الباقية على الأنبياء والرسل وأما عند الشيخ فهذا الخطاب عتاب عناية ولطف لاعتاب قهر اذ العتاب في حق الأنبياء عليهم السلام لللطف والتأديب لا وعد ولا وعيد (وانما قيدناه بالدخول في الدارين الجنة والنار لما يسرع يوم القيمة لأصحاب الفترات) وهم الذين مابعت في زمانهم نبي مشرع لهم ولم يصل اليهم شريعة من كان قباهم (والاطفال الصغار) وهم الذين مانوا قل أو ان التكليف (والجنانين) وهم الذين عرض لهم ما ينال العقل فسقط التكليف معه في الدنيا (فجنس هؤلاء في صعيد واحد) كلهم عقلاء بالغين لأن من لم يكن بالغاً لا يستحق المؤاخظة بالجريمة والثواب العمل (لإقامة العدل) قوله (والمؤاخظة بالجريمة) في حق أصحاب النار (والثواب العمل في أصحاب الجنة) تفسير للعدل (فأذا حُسرُوا في صعيد واحد بمنزل) أي يمكن بعيد (عن الناس بعث فيهم نبي من أفضالهم وتمثل لهم ناري يأتي بها هذا النبي المبعوث في ذلك اليوم فيقول لهم أنا رسول الله اليكم فيقع عندهم التصديق به ويقع التكذيب عند بعضهم) وفي الكلام تقديم وتأخير وتقدير الكلام هكذا (فيقول لهم) أنا رسول الله اليكم (أقحموا) أي ادخلوا (هذه النار بانفسكم من اطاعني) ودخل الجنة

ومن عصائي وخالف امرى هلك وكان من اهل النار) فيقع عندهم
التصديق به ويقع التكذيب عند بعضهم (فمن امثل امره منهم ورمى بنفسه
فيها سعد ونال الثواب العملي ووجد تلك النار برداً وسلاماً) وفي الكلام
تقديم وتأخير مع التقدير اصل الكلام هكذا روى بنفسه فيها سعد ووجد
تلك النار برداً وسلاماً فدخل الجنة قال الثواب العملي وهو التمتع بحور العين
وغير ذلك من طعوم الجنة التي لا ينال الا باسبابه (ومن عصاه استحق العقوبة
فدخل النار ونزل فيها بعمله المخالف) وانما فعل ذلك (ليقوم العدل من الله
في عباده) اذ لابد من اقامة العدل فيهم فالاطفال والمجانين والمؤمنين كلهم
سعدوا وانما ستأخ اعمالهم لورود الص ان اطفال المؤمنين يشعرون لا بآثامهم
وامهاتهم فلا يجوز أحد منهم ان يعصى امر نبيه بخلاف اطفال الكفار
ومجانينهم فجاز منهم العصيان والامتناع فعلى هذا لا فضل من الله الا وفيه
عدل ولولم يفعل ذلك لقات العدل وهو يخالف الحكمة وانما اتى بالنار
دون غيرها لان باطنها نورا لم ي يناسب النفوس النورية لذلك اختار الدخول
بعضهم وظاهرها نار يناسب النفوس الظلمانية لذلك ان بعضهم فلما احمر عمار آه
في كشفه الصحيح اورد دليلاً على ذلك قوله تعالى (وكذلك قوله تعالى يوم تكشف
عن ساق) اى امر عظيم من امور الآخرة (ويدعون الى السجود فهذا) اى
هذا الامر (تكليف وتسريع فيهم فهم من يستطيع) كما استطاع في الدنيا (ومنهم
من لا يستطيع وهم الذين قال الله فيهم ويدعون الى السجود فلا يستطيعون كما
لا يستطيع في الدنيا امثال امر الله بعض العباد كابي جهل وغيره فهذا) التكليف
والتسريع (قدر ما يبقى من السرعة في الآخرة يوم القيمة قبل دخول النار
والجنة فاهذا قيدناه والحمد لله رب العالمين) وتحقيق هذا المقام لما قال الله تعالى الست
بربكم وقالوا بلى فالخطاب عام فالاجابة عامة على معنى بيان الطريق الموصل الى
منكم والسلوك اليه منا اذا ما يظهر ما في استعداد الشخص الا بالتكليف ولا يكلف
العبد الا بما قال لمولاه باسان استعدادك فكلفه الله بحسب الاوقات ايظهر

مطالب اطفال المؤمنين والمجانين منهم ونداءات اطفال المسلمين والمجانين منهم

ما في استعداده من الكمالات اللائقة به فلا بد من التكليف اما في الدنيا
كما كان واما في الآخرة كما يكون في هؤلاء الطائفة وعد الله لهم ان يبين طريق
الهداية بسبب طاعتهم ذلك من الله على حسب قابليتهم * فلما لم يبين لهم طريق
الهداية في الدنيا لعدم مساعدة امزجة الاطفال والمجانين ومنازع في اصحاب
الفترات في يوم القيمة وفاء لعهده السابق ولايتوهم ان هذا التمول لا يقوله اهل
السرع ولا يذهب اليه احد منهم فكان مخالفا لسرع لان احوال هذه الطوائف
مختلف فيها عند اهل السرع فمثل هذا الخلاف لا يعد مخالفا لسرع

خبر فص حكمة نبوة في كلمة عيسوية

ولاجل حصول هذه الحكمة في كلمته اخبر عن نبوته في المهد قوله اني عبد الله
آتاني الكتاب وجعاني نبيا بخلاف سائر الانبياء فانهم لا يدعي احد منهم مثل
ذلك والمراد بها النبوة العامة لا النبوة التسريعية فعيسى عليه السلام ختم النبوة
المامة والولاية العامة بالانبياء والاواباء لا بأخذوا بها الا من مشككتها لا ختم الرسل
(شعر عن ماء مريم) استفهام تقرير حذف همزة (او) بمعنى الواو (عن فسخ
حبرين*) اي جبريل قوله (في صورة البشر الموحود) طرف لحبرين اي المخلوق
(من طين*) وقوله عن ماء مريم متعلق بقوله (تكون الروح) العيسوي (في ذات
مطهرة) وهي ذات مريم (من الطبيعة) اي من ادائها وارجابها ومقتضياتها
من اللذات الشهوانية (تدعوها) اي الطبيعة التي تدعو مريم اي شان هذه
الطبيعة ان تدعو مريم (بسمين*) اي بحجيم (لاحل ذلك) اي لاجل تكون
الروح العيسوي في الذات المطهرة (قد طالت اقامته فيها) اي في السموات فان
ظاهرة المحل تبعد المحل عن الكون والفساد (فزاد على الف بتعين*) مبين
في علم التواريخ (روح) حبر مبتدأ محذوف (من الله لا من غيره) اي هو خالق الله
بذاته لا بواسطة روح من الارواح (فلذا) اي فلكون روحه من الله بغير واسطة
(احي الموت واشأ الطير من طين*) بسبب تقربه الى الله وتحققه بصفاته الحلية
به وانما احى الموتى واشأ الطير (حتى يصح) اي كي يصح او معناه لاجل احياء

الأموات وإنشاء الطير ص (له من ربه نسب *) بفتح النون مصدر والمراد به وصف أو الكسر جمع نسبة وكلاهما صحيح (به) أى بسبب هذا النسب (يؤثر فى العالى) وهو أحياء الموتى من الألسان (وفى الدون *) وهو خلق الطير المعروف من الطين (الله طهره جسماً) من أرجاس الطبيعة (وتزهره * روحاً) عما يوجب التفائض وزينه بالصفات الإلهية والأخلاق الكريمة (وصيره) أى جعله (مثلاً) أى بمثاله تعالى (تكوين ') أى بسبب تكوين الطير (وأعلم أن من خصائص الأرواح أنها لا تلتصق شيئاً إلا حياً ذلك السىء وسرت الحياة فيه) لأن الحياة أول صفة تبرز للروح فيؤثر بها الروح فيما بطأ عليه (ولهذا) أى ولاجل سرى الحياة فمما طأ عليه الروح (قضى السامرى قبضة من أثر الرسول) أى أخذ السامرى تراثاً من مكان الذى وطئ عليه الرسول عليه السلام (الذى هو حبرئيل وهو الروح وكان السامرى عالماً بهذا الأمر فلما عرف أنه حبرئيل عرف أن الحياة قد سرت فيما وطئ عليه فتمسك قبضة من أثر الرسول عليه السلام بالضاد) المعجمة (أو بالصاد) المهملة (أى عملاً يده) تفسير بالضاد المعجمة (أو باطراف أصابعه) تفسير بالصاد المهملة (فبذها) أى أقمصة والمراد به المقبوضة (الجل فنحار العجل) اسرياً الحياة فيه وانما يصوت غير الخوار (أدصوت القرع) أى هو خوار (لا غير) ولو أتاها) أى ولو بدأ السامرى ما قبضه من أثر الرسول عليه السلام (صورة أخرى) أى غير صورة العجل (انسب إليه اسم الصوت الذى أثلث الصورة كالرغاء للابل والنواح للكباش والعياء للشياه والصوت لللسان أو النطق أو الكلام فذلك القدر من الحياة السارية فى الأشياء يسمى) الروح (لاهوتاً) لكون الحياة صفة إلهية فيسمى الروح بسبب اتصافه بالحياة السارية فى الأشياء لاهوتاً (والناسوت هو المحل القائم به ذلك الروح) فالناسوت هو البدن (فسمى الناسوت روحاً بما) أى بسبب الذى (قام) هو (به) أى الناسوت وقد يسمى المجموع روحاً لقوله عليه السلام وهو روح منه (فلما تمثل الروح الأمين الذى هو حبرئيل لمريم عاها السلام نسراً سوياً تخيلت

مريم (انه) اى جبرئيل (بشر يريد موافقتها فاستعازت بالله منه استعاذة بالجمعة
 منها) اى استعاذة بجميع قواها الروحانية من نفسها (ليخلصها الله منه لما تعلم)
 مريم (ان ذلك) الفعل (مما لا يجوز) للانسان ان يفعله (فحصل لها) بسبب هذه
 الاستعاذة (حضور تام مع الله) على وجه لا يبقى مناسبتة خلقية لها (وهو) اى
 الحضور التام (الروح المعنوى) فلما حصلت هذه الحالة لمريم لم ينفخ جبرئيل
 فيها فى ذلك الوقت (فلو نفخ فيها فى ذلك الوقت) حال كون مريم (على هذه الحالة)
 اى على الحضور التام مع الله (لخرج عيسى عليه السلام لا يطيقه احد لشكاسة)
 اى لصعوبة (خاقه بحال امه) لان الولد يتبع الام فى الصفات والاخلاق
 (فلما قال) جبرائيل (لها) انما انا رسول ربك جئت لاهبك غلاما زكيا انبسطت
 عن ذلك القبض وانشرح صدرها فنفخ فيها فى ذلك الحين عيسى عليه السلام
 فكان جبرئيل ناقلا لكلمة الله لمريم كما ينقل الرسول كلام الله لامته (وهو) اى تلك
 الكلمة المنقولة عن جبرئيل الى مريم (قوله تعالى وكنته القاها الى مريم
 وروح منه) وتذكر الضمير باعتبار عيسى عليه السلام او باعتبار ما بعده فاذا نفخ فيها
 (فسرت الشهوة فى مريم) فخلق جسم عيسى عليه السلام من ماء محقق من
 مريم ومن ماء متوهم من جبرئيل سرى فى رطوبة ذلك النفخ لان النفخ من الجسم
 الحيوانى رطب لما فيه) اى فى الجسم الحيوانى (من ركن الماء فيكون جسم عيسى عليه
 السلام من ماء متوهم) ماء جبرئيل (و) من (ماء محقق) ماء مريم فكان لكل واحد
 منهما خواص تظهر من عيسى عليه السلام (وخرج على صورة البشر من اجل
 امه ومن اجل تمثل جبرئيل فى صورة البشر حتى لا يقع التكوين فى هذا النوع
 الانسانى الاعلى الحكم المعتاد) فان حفظ هذه الصورة الشريفة واجب على انه
 لو لم يكن على هذه الصورة لما كان نديا مبعوثا اليهم لعدم بقاء المناسبة بينه وبينهم (فخرج
 عيسى عليه السلام) بسبب تكونه من هذين الامرين (يحى الموتى لانه روح الهى
 وكان الاحياء لله والنفخ لعيسى عليه السلام كما كان) النفخ (لجبرئيل والكلمة لله فكان
 احياء عيسى عليه السلام لا موات احياء محققا من حيث ما ظهر عن نفخته كما ظهر

هو عن صورة امه فكان احياءه ايضا متوهمانه اي الاحياء منه وانما كان اي
الاحياء (لله) حقيقة ولعيسى عليه السلام مجازاً (لجميع) عيسى عم هذين الوجهين
(بحقيقته التي خلق عليها كما قلناه انه المخلوق من ماء متوهم ومن ماء محقق لينسب
اليه الاحياء بطريق التحقيق من وجه) اي من حيث انه ظهر الاحياء من نفخة
(وبطريق التوهم من وجه) اي من حيث ان الاحياء في الحقيقة لله (فقل فيه)
اي في حق عيسى عليه السلام (من طريق التحقيق ونحي الموتى) اي اسند الاحياء
اليه حقيقة (وقيل فيه من طريق التوهم فتنفخ فيه فيكون طيرا باذن الله فالعامل في
المجروور يكون لا قوله تنفخ) فيكون الطير صادراً عن الله في الحقيقة فما كان عيسى عم
الا تنفخ (ويحتمل ان يكون العامل فيه تنفخ فيكون طيراً) صادراً عن تنفخ عيسى
عم (من حيث صورته الجسمية المحققة) في الاحياء لعيسى عم حقيقة وما كان
لله الا الاذن بالنفخ (وكذلك) اي وكذا القول في قوله تعالى في حق عيسى
عم (تبرئ الاكهم والابرص وجميع ما ينسب اليه) اي الى عيسى عم (والى
اذن الله او اذن الكناية) يقبل الجهتين جهة التحقيق وجهة التوهم (في مثل
قوله تعالى باذني) وهو اذن الكناية (وباذن الله فاذا تعاق المجروور بتنفخ فيكون
النافخ مأذوناً له في النفخ فيكون الطائر عن النافخ باذن الله) وهذا هو جهة
الحقيقة (واذا كان النافخ نافخاً لا عن الاذن فيكون التكوين لا طائر طائراً) نفسه
(باذن الله فيكون العامل عند ذلك يكون) هذا هو جهة التوهم فثبت ان حقيقة
عيسى عم من ماء محقق ومن ماء متوهم (فلولا ان الامر) اي في حقيقة عيسى عم
(توها وتحققا ما قبلت هذه الصورة) صورة الآيات وصورة عيسى عم (في هذين
الوجهين بل) ثابت او مختص (لها) اي لهذه الصورة (هذان الوجهان لان
النشأة) اي الحقيقة (العيسوية تعطى ذلك) الوجهين للصورة العيسوية
(وخرج عيسى عليه السلام من التواضع الى ان شرع) بتشديد الراء (لامته)
فسرى ذلك التواضع الحاصل لعيسى عليه السلام من جهة امه الى (ان يعطوا
الجزية عن يدهم صاغرون) اي متذللون متواضعون جاعلون لانفسهم

حقيراً ذليلاً منقاداً (وان احدهم اذا ظلم في خده وضع الحد الاخر لمن يلمه
 ولا يرتفع عليه ولا يطالب القصاص منه هذا) اي هذا التواضع حاصل لعيسى
 عليه السلام (من جهة امه اذا المرأة لها السفلى) في الحقيقة (فلها التواضع
 في الصورة لانها تحت الرجل حكماً) كما في قوله تعالى الرجال قوامون على
 النساء (وحساً) كما في التصرف فما كان فيه وامته من الضعف فهو من جهة امه
 (وما كان فيه من قوة الاحياء والابرار فمن جهة تفخ جبرئيل عليه السلام
 في صورة البشر فكان عيسى عليه السلام يحى الموتى بصورة البشر) من اجل
 ذلك (ولولم يأت جبرئيل عليه السلام في صورة البشر واتى في صورة غيرها
 من صور الاكوان العنصرية من حيوان او نبات او جماد اكان عيسى عليه
 السلام لا يحى الموتى الا حين يتلبس بتلك الصورة ويظهر فيها ولو انى جبرئيل
 عليه السلام بصورة النورية الخارجية عن العناصر) والسموات فان كلها عنصرية
 (والاركان اذ) اي حيث (لا يخرج عن) صورة (طبيعية) النورية (لكان عيسى
 عليه السلام لا يحى الموتى الا حين يظهر في تلك الصورة الطبيعية النورية
 لا العنصرية مع الصورة البشرية من جهة امه فكان يقال فيه) اي في حق عيسى عليه
 السلام حين تلبسه بالصورتين (عند احيائه الموتى هو) من حيث تلبسه بالصورة
 البشرية (لاهو) من حيث تلبسه بالصورة النورية (وتقع الحيرة في النظر
 اليه كما وقعت في العاقل عند النظر الفكري اذا رآى شخصاً سوياً من البشر يحى
 الموتى وهو) اي احياء الموتى (من الخصائص الالهية احياء النطق) اي
 يحى اللسان الميت باطقا لعيسى عليه السلام محياً لدعوته فكان الاحياء
 مع النطق (لا احياء الحيوان) اي لا الاحياء الذي يتحرك الميت ويقوم من
 قبره بدون النطق اذ لو كان كذلك لم يكن معجزة فلما احى سام فقام وشهد
 نبوته ثم رجع الى اول حاله تحيروا فيه فاختلفوا على حسب مظهر نظرهم
 (بقي الناظر حائراً اذ يرى الصورة شراً بالآثر الالهي فادى) نظر (بعضهم
 فيه) اي في حق عيسى عم (الى القول بالحلول) يعنى قال بعضهم من النصارى

ان الله تعالى حل في عيسى عم قاضي الموتى (وانه) اى وبعد قولهم بالحلول قال ذلك البعض ان عيسى (هو الله بما) اى بسبب الذى (احيي به الموتى) وهو قوله ثم باذن الله (ولذلك) اى ولاجل ان بعضهم قالوا ان الله حل في صورة عيسى عليه السلام وان عيسى عليه السلام هو الله (نسبوا الى الكفر وهو الستر لانهم ستروا الله الذى احيي الموتى) قوله (صورة بشرية) تنازع فيه ستروا واحيي فالبهما عمل حذف مفعول الآخر (عيسى) عليه السلام بيان لصورة بشرية (فقال تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم فجمعوا بين الخطأ) وهو حصر الحق في الصورة العيسوية (والكفر) وهو ستر الحق فيها (في تمام الكلام كله) فكفروا بقولهم هذا الكفر الشرعى (لا تقواهم هو الله) لانه هو الله من حيث تعينه بالصورة العيسوية واحياء الموتى وحق الطير فالله ليس هو من حيث تعينه بصورة اخرى فكان عيسى عليه السلام هو لا هو (ولا بقولهم ابن مريم) اى لصدق هذا القول (فعدلوا بالتضمين) اى بان جعلوا الحق في الصورة العيسوية وهو قولهم ان الله يحل في صورة عيسى عليه السلام (من الله) متعلق بعدلوا (من حيث انه) اى من حيث ان الله (احيي الموتى) قوله (الى الصورة الناسوتية البشرية) متعلق بعدلوا (بقولهم ابن مريم وهو ابن مريم بلا شك) وهو داليل عدواهم من الله الى الصورة الناسوتية (فتخيل السامع) اى سامع قولهم ان الله هو المسيح ابن مريم (اهم) اى القائلون بهذا القول (نسبوا الالهوية) ابتداء للصورة العيسوية (وجعلوها) اى الالهوية (عين الصورة وما فعلوا) ذلك (بل جعلوا الهوية الالهية ابتداء) حالة (في صورة بشرية) صورة عيسى عليه السلام (وهي ابن مريم) وهو صورة سترهم (ففصلوا بين الصورة) العيسوية (والحكم) اى الهوية الالهية فكفروا بالكفر اللغوى وهو الستر اذ كل صورة وهي استار طاعته لان الكفر الشرعى في تمام الكلام كله وهو معنى قولهم بالحلول اى الله حال في صورة عيسى عليه السلام قاضي الموتى فلما قالوا بالحلول

حكموا ان الله هو عيسى وهو معنى قوله لا بقولهم هو الله وحصروا الله في المسيح فاجمع الكفر والخطأ الا في قواهم هذا (لانهم جعلوا الصورة عين الحكم) استدء وانما سبهم الحق الى الكفر لا الى الخطأ فان خطأهم وهو الحصر في قواهم ان الله هو المسيح لا يدل الا على العيبة والكفر هو الستر والستر يقتضى المغيرة فلما سبهم الحق في قولهم هذا الى الكفر ارتفع تخيل السامع فظهر الحق تماقناهم من انهم فصلوا بين الصورة والحكم استدء ولو أنهم لم يفعلوا ماقلناه لم ينسبوا الى الكفر ولم يقل الحق في حقهم (اقد كفر الذين قالوا ان الله) الآية فكانت الهوية ولا عيسى عليه السلام ثم وجد انحققها بدونه (كما كان جبرئيل) متمثلاً (في صورة البشر ولا تفخ ثم تفخ ففصل) اى فرق (بين الصورة والتفخ) سواء كان التفخ من صورة جبرئيل في عيسى عليهما السلام او من صورته عيسى عليه السلام في الطير (وكان التفخ) اى وجد (من الصورة فقد كانت) اى وجدت الصورة (ولا تفخ) فاذا فصل بين الصورة والتفخ (فما هو التفخ من حدها الذاتى) اى ليس التفخ من الحد الذاتى لا صورة سواء كانت الصورة لجبرئيل او لعيسى عليهما السلام لوجود الصورة بدون التفخ ولا الصورة العيسوية حداً ذاتياً للهوية الا انهبة لتحقيق الهوية بدون الصورة العيسوية ولا الاحياء حداً ذاتياً لا صورته العيسوية لوحدها قبل الاحياء (فوق الخلاف بين اهل المال في عيسى عليه السلام ما هو فن ناظر فيه من حجب صورته الانسانية البشرية فيقول هو ان مريم ومن ناظر فيه من حيث الصورة الممثلة البشرية فينسب لجبرئيل ومن ناظر فيه من حجب ماظهر عنه من احياء الموتى فينسبه الى الله بالروحانية فيقول روح الله اى به ظهرت الحياة فيمن تفخ فيه فتارة يكون الحق فيه متوهماً اسم مفعول) من حيث احياه الموتى (وتارة يكون الملك فيه متوها) اسم مفعول من حيث كونه عن تفخ جبرئيل (وتارة تكون البشرية الانسانية فيه متوهمة) من حيث

انه ابن مريم (فيكون) عيسى عليه السلام (عند كل ناظر بحسب ما يغلب
عليه فهو كلمة الله) لكونه حاصلا عن تفخ جبرئيل (وهو روح الله) لظهور
الحياة فبين تفخ فيه (وهو عبد الله) لكونه على الصورة البشرية (وليس
ذلك) الاجتماع اوليس ذلك التفخ الحاصل في الصورة الحسية العيسوية
حاصلا (في الصورة الحسية) البشرية (لغيره) حتى وقع فيه الخلاف الواقع
بين اهل المال في عيسى عليه السلام (بل كل شخص) لعدم اجتماع حقائق
هذه الوجوه فيه (منسوب الى ابيه الصوري لا الى النافع روحه في الصورة
البشرية) وانما لم يكن لغير عيسى عليه السلام من البشر ما كان لعيسى عليه
السلام (فان الله تعالى اذا سوى الجسم الانساني كما قال فاذا سويته) فتفخت
فيه من روي فقعو له ساجدين قوله (تفخ فيه هو تعالى من روحه) جواب
لقوله اذا سوى الجسم الانساني (فاسب الروح في كونه) اى في وجود
الانسان (وعينه) الحسى (اليه تعالى) فكان نسبة الروح الى الله في حقه
بعد التسوية ففصل بين تسوية الجسم والنفخ الروحى في غيره فلم يسم روح
الله (وعيسى عليه السلام ليس كذلك فانه اندرحت تسوية جسمه وصورة
البشرية بالنفخ الروحى) فلم يفصل بين تسوية الجسم العيسوى وبين روحه
فلا يتقدم تسوية جسمه على تفخ روحه (وغيره كما ذكرناه لم يكن مثله) اى
لم يكن مثل عيسى عليه السلام في الحاقه فلا يكون غير عيسى عليه السلام
محلا للخلاف كما كان عيسى عليه السلام فاذا كان نافع الروح هو الله
(فالموجودات كلها كلمات الله التى لا تنفد قايها) اى الموجودات صادرة
(عن كن وكن كلمة الله) فتنسب كلمة كن الى الله اما بحسب مرتبة الوهية واما
بحسب نزوله الى صورة من يقول كن لاهياء الموتى واليه اشار بقوله
(فهل تنسب الكلمة اليه تعالى بحسب ما هو عليه) من مقام الوهية بدون
الزول وتكلم بلسانه بكلمة كن فاحي الموتى وخلق الطير من صورة عيسى

عليه السلام (فلا تعلم ماهيتها) حينئذ اذ كنه عين ماهيته فلا تعلم ماهيته فلا تعلم
 كلمته (او ينزل هو تعالى الى صورة من يقول) له (كن فيكون قول كن حقيقة
 لتلك الصورة التي نزل) الحق (اليها وظهر فيها) وتكلم بكن لاهياء الموتى
 وخلق الطير (فبعض العارفين يذهب الى الطرف الواحد) وهو أن الله
 متكلم بكلمة كن في مقام الوهية وهو المحي والخالق لا العبد (وبعضهم
 الى الطرف الآخر) وهو ان الله منزل في صورة من يتكلم بكلمة كن
 فالخالق والمحى هو العبد باذن الله (وبعضهم يحار في الامر) اى في صدور
 الامر الخارق من العبد كالاحياء وخلق الطير (ولا يدري) من اى
 شئ هو أمن الحق ام من العبد لان هذا العارف يعلم ان الاحياء من
 الخصائص الالهية فشاهد صدوره من العبد فيحار في نسبته الى الله وإلى
 العبد لعدم ذوق هذا العارف من تلك المسئلة (وهذه) اى الاحياء والخالق
 (مسئلة لا يمكن ان تعرف) بكنه الحقيقة (الا ذوقا كاني يزيد حين تفخ في التلة
 التي قناها فحيث) بسبب تفخه (فعلم عند ذلك) التفخ (بمن ينفخ فنفخ فكان) ابو
 يزيد (عيسوى الشهيد) فعلم منه ان كل ما صدر من الاولياء مثل هذا كان بواسطة
 روحانية عيسى عليه السلام هذا هو الاحياء الصورى (واما الاحياء المعنوى
 بالعلم فتلك الحياة الالهية الذاتية العلمية النورية التي قال تعالى فيها) اى في حق
 هذه الحياة (او من كان ميتا) بالجهل (فاحييناه) بالحياة العلمية (وجعلنا له نورا)
 وهو العلم (يمنى به) اى بالنور (فى الناس) فيدرك بذلك النور ما فى انفسهم
 (فكل من يحى نفساً ميتة بحياة علمية فى مسئلة خاصة متعلقة بالعلم بالله فقد احياء
 بها وكانت) هذه الحياة العلمية (له نوراً يمشى به فى الناس اى بين اشكاله) قوله
 (فى الصورة) هو متعلق باشكاله وضمير اشكاله لمن له النور فظهر أن الاحياء الحسى
 والمعنوى اما من الله بواسطة الانسان الكامل باذن الله فكان لكل واحد
 من الحق والعبد مدخل فى وجود حادث فيستند الوجود الى الحق والعبد
 (*نعر* فلولا ولولا نانا) اى ولولا لم يكن الحق واعياننا (لما كان الذى كانا) اى

لما ظهر في الكون ما ظهر وهو بيان لاتحاد الانسان مع الحق في الربوبية
 (فانا عبد حقاً وان الله مولانا*) وهو بيان للفرق (وانا عينه فاعلم*) اذا ما قلت
 انساناً*) اي اذا سميت عينك بانسان اي لا ينافي عينتنا مع الحق انسانيتنا
 (فلا تحجب) على صيغة المجهول (بانسان*) اي لا تحجب بان تسمى بالانسانية عن
 عينتك مع الحق (فقد اعطاك) على عينتك او عينتنا مع الحق (برهاناً*) وهو
 قوله كنت سمعه وبصره وغير ذلك (فكن حقاً) بحقيقتك وروحك (وكن خلقاً*)
 بنشأتك العنصرية (تكن بالله رحماناً*) اي عام الرحمة بافاضتك الكمالات الالهية
 على عباده (وغذا خلقه منه*) الضمير ان عائدان الى الله (تكن روحاً) وغذاء
 روحانية خلقه يغذي بك ويتلذذ بك (وريحاناً*) تسم من تقحات انك مع الحق
 (فاعطيناه ما يبدو*) اي فاعطيناه الحق ما يظهر به من صورة استعدادنا (فينا)
 من الاسماء والصفات كالحياء والعلم والقدرة فيظهر فينا بهذه الصفات بحسب
 استعدادنا وفاعل ما يبدو ضمير عائد الى الحق وبه عائد الى الموصول (واعطانا*)
 ما ظهرنا به من وجودنا واحساننا ومقتضيات ذواتنا (فصار الامر مقسوماً*)
 بآياه) اي بما اعطيناه آياه (واياناً*) اي بما اعطاه اياناً (فاحياء) الضمير للقباب
 المذكور حكماً اي احى قاي بالحياة العلية (الذي يدري*) بقاي) اي يعلم قاي
 واستعداده الازلي (حين احياناً*) بالحياة الحسية (وكنافيه) اي وكنافيه غيب
 الحق قبل الحياة (اكوانا*) واعياناً وازماناً*) لاحياناً بالحياة الحسية والعلية
 (وليس) هذا المذكور وهذا التقرب مع الله (بدائم فينا*) ولكن ذاك احياناً*) اي
 وقتادون وقت كما قال عليه السلام (لى مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي
 مرسل) (ومما يدل على ما ذكرناه في امر النفخ الروحاني مع صورة البشر
 العنصري) يعني ان جبرئيل نفخ الروح العيسوي مع صورة البشر العنصري
 العيسوي بلا تقدم الاستواء على النفخ لا كالغيره من اولاد آدم فان استواء
 صورتهم البشرية العنصرية مقدم على نفخ ارواحهم بخلاف عيسى عليه السلام
 فان تسوية جسمه مندرجة في نفخ روحه تحصل مع حصول روحه والدليل على ذلك

هو (ان الحق وصف نفسه بالنفس الرحاني ولا بد لكل موصوف بصفة ان يتبع
الصفة جميع ما تستلزم تلك الصفة) فاذا وصف الحق نفسه بالنفس فلا بد
ان يصف نفسه بما يستلزم النفس (وقد عرفت ان النفس) الانساني (في المتفلسف
ما تستلزمه) اي اي شئ الذي يستلزمه من ازالة الكرب وصور الحروف
والكلمات الحقيقية وغير ذلك فاتبع المتفلسف بالنفس جميع ما تستلزمه من
ازالة الكرب وصور الحروف والكلمات الحقيقية (فلذلك) اي فلاجل
اتباع الموصوف جميع ما تستلزمه تلك الصفة (قبل النفس الالهى صور العالم
فهو) اي النفس الالهى صور العالم (لها) اي لصور العالم (كالجوهر الهولاني
وايس) النفس الالهى (الاعين الطبيعة) التي هي قبل الصور وقبل تقخ جبرئيل
الصورة البشرية اعينى بحسب لا تنفك عن النسخ الروحي (فالناصر) الاربع
وهي الماء والاراب والهواء والنار والسموات السبع (صورة من صور الطبيعة
وما فوق العناصر وما تولد عنها) اي عن فوق العناصر انما الضمير باعتبار كبرية
الفوق (فهو ايضا من صور الطبيعة وهي الارواح العلوية التي فوق السموات
السبع) وهي صورة من صور الطبيعة غير عنصرية والمراد فوق السموات السبع
العرش والكرسى والارواح العلوية ما تولد منهما من ملائكتهما وارواحهما
مع صورهما وغيرها من العقول والنفوس الجردة كل ذلك غير عنصرية
فالسموات وما تولد منها داخلة في العناصر يدل على ذلك قوله (واما ارواح
السموات السبع) المدبرة لاجسامها (واعيانها) اي واجسام السموات
السبع (فهى عنصرية) وصورة من الطبيعة (فالها) اي السموات السبع
متولدة (من دخل العناصر المتولد عنها) اي الدخار الذي تولد عن العناصر
فالارواح المنطبعة المدبرة بالعناصر ايضا عناصر (وما تكون) من النكون
(عن كل سماء من الملائكة فهو) ايضا (منها) اي من العناصر (فهم) اي
الملائكة الذين تكونوا من السموات السبع (عصريون) كالسموات (و) ما يكون
(من فوقهم) اي من فوق هذه الملائكة طيعيون فالعرش والكرسى مع

مطلب العناصر الاربعه وارواح العلوية وارواح السموات السبع

(ارواحهما)

ارواحهما وملائكتهما (طبيعيون) فاما من صورة من الصور مما سوى الله
 الاوهى صورة من صور الطبيعة ماعدا الملائكة المهيبة ومنهم العقل الاول
 فانهم نوريون وان كانوا طبيعيين لكنهم لا داخلون تحت حكم الطبيعة وما من
 صورة من صور الطبيعة الا لهية الاوهى اما عنصري واما طبيعية (واهذا) اى
 ولاجل كون الملائكة التى فوق السموات السبع طبيعيين (وصفهم الله بالاختصاص)
 فى الحديث القدسى قوله (اغنى الملائكة الاعلى) تفسير للملائكة الموصوفة
 بالاختصاص وانما وصف الحق الملائكة الاعلى بالاختصاص (لان الطبيعة متقابلة)
 وهى مظهر ولاية الاسماء المتقابلة فاجسام الارواح الملائكة العلوية المسماة
 بالاعلى للملائكة الاعلى والملائكة المهيبة المخلوقة من جلال الله اجسام نورية
 طبيعية وهى اول ما خلق الله من الاجسام (والتقابل الذى فى الاسماء لا آهية
 التى هى النسب انما اعطاه النفس) الرحمان وهو عين الطبيعة فكان التقابل
 للطبيعة لذاتها وللأسماء بسبب كون الطبيعة محلا لولايتها فكان التقابل فى الاسماء
 والطبيعة لا فى الذات من حيث هى (الآثرى الذات) وهى الذات الاحدية
 (الخارجة عن هذا الحكم) اى عن حكم التقابل (كيف جاء فيها الغنى
 عن العالمين) ولم يجئ فى حق الذات الداخلة فى حكم التقابل الغنى عن العالمين
 (فاهذا) اى فلاحل كون التقابل حاصلا فى الحضرة الاسماءية (خرج العالم
 على صورة من اوجدتهم) اى العالم (وايس) من اوجدتهم الا النفس
 الا الهى (فخرج العالم يتقابل بعضها بعضا فالطبيعة والعالم والنفس الا الهى
 يقتضى كل واحد منها التقابل (فما) اى فبسبب الذى (فيه) اى حاصل
 فى النفس الا الهى (من الحرارة) بيان لما (علا) ما علا من العالم كالنار والهوى
 (وبما فيه من البرودة والرطوبة سفلى) من العالم ماسفل كالتراب والماء فتقابل
 بعض العالم بعضا بالعلو والسفلى لتقابل طبيعتهما بالحرارة والبرودة فخرج العالم
 على صورة النفس الا الهى من التقابل (وبما فيه من اليوسة ثبت ولم يتزلزل)
 اى لم يتحرك (فالرسوب) وهو مقابل الثبوت والتزلزل (للبرودة) اى لمقتضى

البرودة (والرطوبة لا ترى الطيب اذا اراد سقى دواء لاحد ينظر في قارورة مائة فاذا رآه) اي قارورة مائة ذكر الضمير لاستواء التذكير والتأنيث في قارورة او باعتبار تعلقه لاحد (رسبا على) الطيب (ان النضج) اي ان قابلية اندفاع المرض عن هذا الشخص (قد كمل فيسقيه) اي هذا المريض (الدواء ليسرع) الدواء (في النضج) اي في النجاح لا ليرسب (وانما يرسب لرطوبته وبرودته الطبيعة) فظهر أن الرسوب للرطوبة والبرودة والاسراع للدواء فاختلاف العالم بالكيفيات المختلفة في الطبيعة (ثم ان هذا الشخص الانساني) وهو آدم عليه السلام (عجن) اي خمر الحق (طينته بيديه) وهو اشارة الى قوله خمرت طينة آدم يدي اربعين صباحاً (وهما متقابلتان) كتابتان عن صفته الجلال والجمال الجامعتين بجميع الصفات القهرية واللطفية (وان كانت كلتا يديه يمينا) اي وان كانتا متحدتين في الاخذ والقوة لكنهما متقابلتان بالآثار (فلا خفاء بما بينهما من الفرقان) بالآثار والاحكام (ولو لم يكن) بينهما من الفرقان من كونهما يمينا مباركا موصلا الى المطلوب متساويين القدرة والتأثير (الا) لكن (كونهما اثنتين اعني يدين) دايمل واضح على ان بينهما من الفرقان يعني لو لم يكن بينهما تقابل لما قال تعالى بيدي بالثنية بل قال يدي بالوحدة وانما تقابل اليدين (لانه) اي الشأن (لا يؤثر في الطبيعة الا ما يناسبها وهي) اي الطبيعة (متقابلة فجاء) في حق تسمية طبيعة هذا الشخص (باليدين) المتساويتين للطبيعة في التقابل فعلم منه انه لا يؤثر العلة في المعلول الا بنسب ووجود المناسبة بينهما فوجد آدم باليدين بهذه المناسبة (ولما اوجده باليدين سماه بشر المباشرة اللائقة بذلك الجنب) لا المباشرة الغير اللائقة به وهي المباشرة الجسمية الحسية فانه منزّه عن هذه المباشرة (باليدين المضائقين اليه) لا اليدين الغير المضائقين اليه تعالى وهما العضوان المخصوصان من اعضاء الانسان فانها محال ان يضاف الى الله تعالى (وجعل ذلك) الایجاد وهو ایجاد باليدین (من عنايته بهذا النوع الانساني) واستدل على جعل الحق ذلك الایجاد من عنايته بهذا النوع بقوله تعالى (فقال

مطابق وجه تسمية آدم بشر

مهمة ضريبة خلق آدم باليدين ﴿ ٢٦٣ ﴾ وخلق ابليس بيد واحدة

تعالى لمن ابي عن السجود له (اى لا آدم عم) مامنعك ان تسجد لما خلقت
بيدي استكبرت على من هو مثلك يعنى عنصريا (اى لا مثلك فى الخلقة فانه
خلقته بيدي وخلقتك بيد واحدة فالذى خلق باليدين اعلى واسرف على
من هو بيد واحدة فلم لم تسجد لما فضلت عليك فى الخلقة ما سبب منع سجدتك
لما خلقت بيدي أمجرد الاستكبار (ام كنت من العالين عن العنصر واست
كذلك) اى ولست من العالين عن العنصر فتعين ان المانع من السجود
استكبارك القبيح اللازم لشانك الخيث (ويعنى بالعالين من علا بذاته عن
ان يكون فى نشأته النورية عنصريا وان كان طيعياً) وهم الملائكة المهيمنون
والملائكة المنقرون كجبرئيل وغيره من ملائكة العرش والكرسى (فما
فصل الانسان) اى نوع الانسان (غيره من الانواع العنصرية الا بكونه بسرا
من طين فهو افضل نوع من كل ما خلق من العناصر من غير مباشرة) باليدين
وغيره من العنصریات الارضية والسماوية حاصلة بمباشرة يد واحدة او من غير
ورود النص فى مباشرته (فالانسان فى الرتبة فوق الملائكة الارضية والسماوية
والملائكة العالون خير من هذا النوع الانسانى بالنص الإلهى) وهو قوله
ام كنت من العالين وقوله ومن ذكرنى فى ملا ذكرته فى ملا خير منهم فالانسان
من حيث كونه جامعاً بجميع ما فى الحقائق الكونية والالهية خير
من الملائكة العالين فكان بعض افراد هذا النوع كالانبياء والمرسلين افضل
من هذه الملائكة وغيرها من الموجودات فيكفى خيرية الملائكة من هذا النوع
الانسانى خيريتهم من بعض افراد النوع كما قال المحققون من علماء الشريعة
رسل الملائكة افضل من عامة البشر فكل واحد من الانسان والملائكة العالين
فاضلاً ومفضولاً فالانسان من حيث حقيقته الجامعة لجميع المراتب افضل
من الموجودات العنصرية والطبيعية فكان الانسان افضل من الملائكة العالين
من ذات الوجه والعالون افضل من الانسان من حيث انه لم يكن
نشأتهم النورية عنصريا واليه اشار بقوله ويعنى بالعالين فالمراد بالخيرية بالنص

مطلب
افضلية الانسان على الملائكة العالين اعنى المهيمنون من جهة جامعة الانسان لجميع المراتب الكونية والالهية

هي هذه الخيرية لا الخيرية من كل الوجوه (فمن اراد أن يعرف النفس الآلهي)
 بحقيقته (فليعرف العالم) الذي هو صورته وانما توقف معرفة النفس
 الآلهي الى معرفة العالم (فانه) اي لانه (من عرف نفسه) وهو جزء
 من العالم (فقد عرف ربه) فان نفسه تفصيل وتعريف لربه فمن عرفها عرفه
 ولما يوههم قوله (الذي ظهر فيه) صفة للرب فيعلم ابتداء انه صفة للعالم
 لا للرب فقال (اي العالم ظهر في نفس الرحمان الذي نفس الله به) اي
 بسبب الرحمان (عن الاسماء الالهية) قوله (ما) مفعول نفس (تجده)
 ضمير الفاعل عائد الى الاسماء (من عدم ظهور آثارها) متعلق بتجد بيان لما
 والذي تجده من عدم ظهور آثارها هو الكرب (بظهور آثارها) متعلق
 بنفس اي نفس الله عن الاسماء الكرب بسبب ظهور آثارها اي ازال
 عنها الكرب بسبب اظهار كالاتها التي في كونها ولو بقي آثارها في بطونها
 ولم تظهر في اوقاتها لزم الكرب للاسماء فاطهرها الله في اوقاتها لئلا
 يلزم الكرب لان الكرب يحصل ثم ازاله الله بتفسيه عن الاسماء فان هذا محال
 في حق الله وحق الاسماء (فامتن على نفسه) بقوله الحمد لله (بما اوجد)
 اي بالذي اوجده من صور الاعيان (في نفسه) بفتح الاء متعلق باوجد
 (فاول اتركان) اي حصل (للنفس) اي من النفس الرحمانى (انما كان
 في ذلك الجنب الآلهي) اي عن الحضرة الاسم الله الجامع (ثم لم يزل الامر
 يتنزل بتفيس الغموم الى آخر ما وجد * شعر * فالكل) اي ظهور العالم كله
 (في عين النفس *) الرحمانى (كالضوء) اي كظهور الضوء بدون الشمس
 (في ذات الغلس *) اي في آخر ظلمة الليل فكما ان الليل والنهار لا يظهر أحدهما
 بدون الآخر كذلك لا يظهر كل واحد من النفس الرحمانى والعالم بدون
 أحدهما (والعلم) اي العلم الحاصل (بالبرهان في * سلخ النهار) اي في آخره
 (لمن نفس *) اي لمن نام ولم يحصل علم ما قبله بالكشف العيانى قبل
 سلخ النهار فقوله لمن يتعلق بالعلم وفي سلخ النهار كذلك (فيرى) الناعس

(الذى) مفعول يرى (قد قلته*) من تحقيق انفس الرحاني والعالم (رؤيا)
 مفعول ثان ليرى (تدل على النفس*) صفة للرؤيا (فيريح) اى يريح هذا العلم
 الناعس (من كل غم*) اى من كل جهل حاصل (فى تلاوته) اى فى فكره
 (عبس*) اى كأنه تلى بلسان الحال عبس وتولى حيث كانت نفسه فى ضيق
 الجهل وعبوس الفكر لكن هذا العلم لا يجديه تقعا لانه تعبير واستدلال بنظر
 العقل فلا يستلزم علم حقيقته ما يراه فهذه الايات فى حق من طالب العلم
 بنظر عقلى لا من طلب بالكشف والبرهان واما الذى طلب بطريق التجلى
 والكشف فحصل مطلوبه فهو الذى قال فى حقه (ولقد تجلى للذى* قد جاء
 فى طاب القبس*) شبه السالكين بحال موسى عليه السلام فى حصول مطلوبهم
 فكما تجلى الله لموسى عليه السلام فى طاب القبس من النار كذلك تجلى الله
 للسالكين الذين جاؤا فى طلب القبس من النور ففتح عليهم لحصوله فى وقته
 (فرآه) اى رآى موسى عليه السلام الحق (نارا) وهى صورة مطلوبة (وهو
 نور* فى الملوك) وهم الذين خلصوا عن ظلمة الطبيعة وملكوا نور الحق فلا ليل
 عندهم والعالم كله نهار عندهم (وفى العسس*) وهم السالكون الذين لم
 يصلوا درجة التحقيق ولم يخلصوا عن ظلمة طبيعتهم وهم يتصرفون فى ظلمة طبيعتهم
 بالنور الا لى كما يتصرف العسس فى ظلمة الليالى بالنار فكما ان العسس تابع
 فى التصرف بالملوك كذلك السالكون المتوسطون تابعون فى تصرف طبيعتهم الظلمانية
 بالكمال والمرشدين هم ملوك الطريقة وسلاطين الحقيقة (فاذا فهمت مقالتى* تعلم
 بانك مبتس*) اى فقير ليس لك شئ من العلم بالحقائق فدعوتك غنى بالعلم
 كدعوة الفقير المفلس غنى بالمال وهذا دعوة من الشيخ رضى الله عنه فى تحصيل
 العلم من طريق العقل الى طريق الكشف (لو كان) موسى عليه السلام (يطاب
 غيرذا*) اى غير النار (لرآه) اى لرأى الحق (فيه) اى فى مطلوبه اى مطلوب
 كان (وما نكس*) الحق فى اعطاء مطلوب كل طالب اذا توجه اليه فتجلى له الحق
 فى صورة مطلوبة وهو منزه عن الصورة والصورة تنشأ عن بصر الراى

ولما فرغ عن بيان الحقيقة العيسوية وما يتعلق بها شرع في بيان حكمته
وتحقيق الآيات الواردة في حقه عليه السلام فقال (واما هذه الكلمة العيسوية
لما قام لها) اي الكلمة العيسوية في اليوم الآخر (الحق في مقام حتى نعلم)
بالتكليم (ويعلم) بالغائب (استفهمها) اي استفهم الحق كلمة عيسى عليه السلام
(عما نسب اليها) اي الى كلمة عيسى عليه السلام والى امها من الالهية حتى
يعلم الحق (هل هو) اي المنسوب اليها وهو الالهية (حق) واقع في نفس
الامر (ام لامع علمه الاول بهل وقع ذلك الامرام لا) لكنه استفهم ليظهر علمه
الاول عن صورة عيسى عليه السلام وانما لم يقل عما نسب اليهما مع ان الالهية
منسوبة اليهما اذ لا يقع دعوى الالهية عن المرأة لذلك استفهم عيسى
عليه السلام عن الالهية المنسوبة الى امه دون امه فجمعها في الاستفهام
(فقال له) اي فقال الله لعيسى عليه السلام (اءنت قات للناس اتخذوني وامى
آلهين من دون الله) يعنى اءنت نسبة الالهية اليك وامرت بالناس باتخاذكما
آلهين من دون الله ام الناس نسبوا الالهية واتخذوكما آلهين من عند
انفسهم (فلا بد في الادب من الجواب للمستفهم) اي لا بد في الادب ان يجيب
المستفهم الذي استفهمه جواباً موافقاً لسؤاله (لا اله الا تجلى له) الحق (في هذا
المقام) وهو مقام التفرقة وهو ضمير الخطاب (و) في (هذه الصورة) وهي صورة
الاستفهام الانكارى (اقتضت الحكمة الجواب في التفرقة بعين الجمع) اي
اقتضت الحكمة الجواب الجامع لمقام الفرق والجمع (فقال وقدم التنزيه
سبحانك فحدد بالكاف التي تقتضى المواجهة والخطاب) فيزاول بين العبودية
والالهية وهو التفرقة فخطبه في الجواب كما خاطبه في السؤال (ما يكون
لى من حيث انا نفسى) ى من حيث عبوديتى وانيتى (دونك) من دون ربوبيتك
وهويتك (ان اقول ما ليس لى بحق اى ما تقتضيه هويتى ولا ذاتى) فان مقتضى
ذاتى العبودية لا الالهية فلا اكون اقول ما لا تقتضيه ذاتى (ان كنت قلته)

اى ما ليس لى بحق وهو الالهية (فقد علمته لانك انت القائل) فى صورتي
 (ومن قال امراً فقد علم ما قال وانت اللسان الذى اتكلم به) والوجود
 واللسان والقول كله الى الالعدم وهذا هو جهة الجمع (كما اخبرنا رسول الله
 صلى الله تعالى عليه وسلم عن ربه فى الخبر الا الهى فقال كنت لسانه الذى يتكلم به)
 فى انه اخبر عن الاشياء على ما هى عليه فان العبد اذا تقرب اليه علم الاشياء على
 ما هى عليه فاخبر عنها فعلم علم الحق ولسانه لسان الحق (فجعل) الحق (هويته)
 اى هوية نفسه بقوله كنت لسانه (عين لسان المتكلم) لكونه عين المتكلم
 بحسب الحقيقة (ونسب الكلام الى عبده) بقوله الذى يتكلم به لكونه غير
 المتكلم بحسب التعيين فالمتكلم هو العبد لكنه بالحق يتكلم وهو نتيجة قرب النوافل
 فجمع التنزيه والتشبيه فى كلام واحد (ثم تم العبد الصالح الجواب بقوله تعلم
 ما فى نفسى) من الكمالات والنقائص المستترة بهويتى لان نفسى بحسب
 الحقيقة عين نفسك (والمتكلم) اى والحال ان المتكلم بهذا القول (الحق)
 لكنه بلسان عيسى عليه السلام وهو اشارة الى نتيجة قرب الفرائض (ولا اعلم
 ما فيها فى) الحق بلسان عيسى عليه السلام (العلم عن هوية عيسى عليه
 السلام من حيث هويته) فانه حينئذ عدم (لامن حيث انه) اى لامن حيث
 ان عيسى عليه السلام (قائل وذو اثر) فانه من هذه الحقيقة عين الحق (انك انت
 علام الغيوب فجاء بالفصل والعماد) وهوانت (بأكيد البيان واعتماداً عليه اذ لا يعلم
 الغيب الا الله ففرق) عيسى عليه السلام الحق بجمعه مخاطباً بقوله سبحانه
 (وجمع) بقوله ان كنت قلته فقد علمته (ووحيد) وهو لازم للجمع (وكبر)
 وهو لازم للفرقة (ووسع) من حيث سريان هويته جميع الموجودات وهو
 قوله تعلم ما فى نفسى (وضيق) باعتبار الظاهر وهو قوله ولا اعلم ما فى نفسك
 واتى كله بالتشديد للمبالغة (ثم قال) العبد الصالح (متمماً للجواب) اذ الجواب
 يحصل بقوله ان كنت قلته فقد علمته فعدت ذلك من متمماته (ماقلت لهم الا

ما امرتني به فنفى اولاً عن نفسه قولاً (مشيراً الى انه ماهو ثمة) اى الى ان
 عيسى عليه السلام ليس هو موجوداً في هذا المقام حتى يقول قولاً بل
 الوجود كله لله (ثم اوحى القول ادباً مع المستفهم ولو لم يفعل كذلك لاتصف)
 عيسى عليه السلام (بعدم العلم بالحقائق وحاشاء من ذلك) فلو لم ثبت الهوية
 الالهية بعد نفيه الهوية العيسوية لكان نفياً مطلقاً وليس كذلك بل الامر
 الاثبات بعد النفي او نفي بعد الاثبات فثبت الهوية الالهية (فقال الاما امرتني به
 وانت المتكلم على لسانى وانت لسانى) فثبت الهوية الالهية فى ضمن الهوية
 العيسوية فالقول قول الحق واللسان لسان الحق لكن ظهر فى الصورة
 العيسوية (فانظر الى هذه التنبئة) من الانبياء على وزن تفعاله (الروحية
 الالهية) اى فانظر الى هذا الاخبار الروحى الالهى ومن التنبى باعتبار
 السؤال من طرف الحق والجواب من عيسى عليه السلام يعنى فانظر الى هذا السؤال
 والجواب (ما الطفها) بعبارتها (وما ادقها) بإشارتها (ان اعبدوا الله حياء)
 عيسى عليه السلام ما امر الله به (بالاسم الله لاختلاف العباد فى العبادات
 واختلاف الشرائع ولم يخص اسماً خاصاً دون اسم) ولم يقل ان اعبدوا
 الرحمن او غيره من الاسماء الخاصة (بل جاء بالاسم الجامع لكل) اى لجمع
 الاسماء (ثم قال) عيسى عليه السلام (له) اى لله (ربى وربكم ومعلوم ان نسبته)
 اى نسبة الحق (الى موجود ما بالربوبية غير نسبة الى موجود آخر)
 فان عبد الرحيم ليس عبد القهار (فلذلك) اى فليكون نسبة الربوبية باختلاف
 المظاهر (فصل) عيسى عليه السلام الرب (بقوله ربى وربكم بالكنايتين كناية المتكلم به
 وكناية المخاطب الاما امرتني به فثبت نفسه مأموراً وليست نفسه سوى عبوديته
 اذ لا يؤمر الا من يتصور منه الامثال) الى الامر (وان لم يفعل) فكان نفسه
 عين عبوديته والا لما قال الاما امرتني (ولما كان الامر) اى امر الحق عباده
 بالتكليف (يتزل) من الحضرة الجامعة لجميع الاسماء وهو الاسم الله (بحكم
 المراتب) اى بحكم المظاهر الكونية فيتصف بصفاتهما من الحدوث والامكان

وغير ذلك من الصفات الامكانية (لذلك) اى لاجل نزول الامر التكليفى
 بحكم المراتب (ينصنع كل من ظهر فى مرتبة ما) من المراتب (بما) اى
 بالذى (تعطيه حقيقة تلك المرتبة) فان القرآن الكريم بالنسبة الى الحق القديم
 قديم وباعتبار نزوله وظهوره فى مراتبنا حادث وجواب لما محذوف تقديره
 لما كان الامر ينزل نزل بحكم المراتب اوقوله ينصنع لان قوله لذلك مؤخر عنه
 معنى (مرتبة المأمور) وهى مرتبة كلية مشتملة على مراتب مخصوصة جزئية
 (لها حكم) وهو التسليم والطاعة والقبول بامر امره (يبدو) اى يظهر
 ذلك الحكم (فى كل مأمور) اى فى كل مرتبة من جزئيات تلك المرتبة
 الكلية (ومرتبة الامر) وهى مرتبة جامعة لجميع مراتب مخصوصة وهى
 مرتبة الاسم الله (لها حكم) يحكم به على المأمور وهو التكليف النرى للمأمور
 (يبدو فى كل امر) من خصوصيات تلك المرتبة الكلية الامرية (فيقول الحق
 اقيموا الصلاة فهو الامر وانكلف) بكسر اللام (المأمور) العبد فكان الحق
 فى مرتبة الامر يظهر منه الحكم والعبد فى مرتبة المأمور يظهر منه الطاعة لامره
 (ويقول العبد رب اغفرلى فهو الامر) بحسب مفهوم الصيغة والالفة لا بحسب
 الاصطلاح وكذا قوله (والحق المأمور) ولا يسمى الحق بحسب السرعة بانه
 مأمور بامر شئ لكن اهل الله قد يطلقون لكشف المعانى المستورة على اعين
 اهل الحجاب لحكمة تقتضى كشفها فكان كل واحد من الحق والعبد آمراً
 ومأموراً لكن المأمور فى حق الحق بمعنى المطلوب والا امر فى حق العبد
 فى رب اغفرلى بمعنى الطالب واليه اشار بقوله (فما يطلب الحق من العبد بأمره
 هو بعينه يطلب العبد من الحق بأمره) وليس ما طامه كل واحد من الآخر
 بأمره الا الاجابة وكانت الاجابة مطلوبة فمطلوب العبد من الحق بقوله رب
 اغفرلى وجود الغفران ومطلوب الحق من العبد بقوله اقيموا الصلاة اقامة
 الصلاة اذ لا يتصور اقامة الصلاة الا من فعل العبد فحصول الصلاة من الحق
 محال لذلك طلب حصولها من العبد كما ان حصول الغفران لا يكون الا من الحق

لذلك طلب العبد من الله (ولهذا) اى ولاجل كون المطلوب من الطرفين
الاجابة (كان كل دعاء) اى طلب سواء كان من الحق او من العبد (مجاباً)
ليحصل المجازاة بينهما كما قال من اطاعنى فقد اطعته ومن عصانى فقد عصيته
(ولا بد وان تأخر) حصول الدعاء عن وقت الطلب (كما تأخر) حصوله
(عن بعض المكلفين من اقيم مخاطباً باقامة الصلاة فلا يصلى في وقت) اى في وقت
كونه مخاطباً (فيؤخر الامثال ويصلى في وقت آخر ان كان متمكناً) اى قادراً
بالاقامة (من ذلك) اى في ذلك الوقت (فلا بد من الاجابة) من العبد (ولو) تأخر
الامر التكليفى (بالقصد) اى بقصد العبد (نم قال) عيسى عليه السلام
(وكنتم عليهم) اى على الائم (ولم يقل على نفسى معهم) اى لم يفصل من
نفسه وانفسهم (كما قال ربي وربكم) اى كما فصل بين ربه وربهم بقوله ربي
وربكم (شهيدا مادمت فيهم) وانما قال هذا القول (لان الانبياء شهداء على
اممهم ماداموا فيهم فلما توفيتى اى رفعتى اليك) وانما فسر توفيتى برفعتى
اثبت حياة عيسى عليه السلام (وحجبتهم عنى وحجبتى عنهم كنت انت الرقيب
عليهم في غير مادتى بل في موادهم) بمعنى المعية بحكم والله معكم لا معنى للحلول
في موادهم الروحانية والجسمانية فانه محال في حق الله كما ثبت عند اهل الله
(اذ كنت) تعليل لقوله بل في موادهم (بصرهم الذى يقتضى المراقبة) وهو
البصر المجرد عن المواد وهو النور الالهى (فشهود الانسان) اى الانسان
الكامل (نفسه شهود الحق اياه) لكون الحق بصر الانسان الكامل دون
غيره (وجعله) اى جعل عيسى عليه السلام ذلك الشهود في الحق (بالاسم
الرقيب لانه) اى لان عيسى عليه السلام (جعل الشهود له) اى للحق في قوله
وكنتم عليهم شهيدا لان شهود عيسى عليه السلام شهود الحق في مادة عيسى
عليه السلام فلم يفصل بينه وبين ربه (فأراد ان يفصل بينه وبين ربه) كما هو
عادة العالمين بالحقائق (حتى يعلم انه هو) اى ان عيسى عليه السلام هو
عيسى عليه السلام (لكونه عبداً) فى الواقع (و) يعلم (ان الحق هو الحق) فى

الواقع (لكونه رباله فجاء لنفسه بأنه شهيد) لان الشهيد قد يؤخذ بمعنى
الشاهد على الشخص الحاضر عنده (و) جاء (في الحق بأنه رقيب) لان
الرقيب هو الشاهد على الشيء ازلاً وابدأً و فرق بين نفسه وبين ربه في الشهود
عائهم لذلك قيد شهوده بقوله مادمت فيهم واطلق في الحق بقوله انت الرقيب
عليهم (وقدمهم في حق نفسه فقال عليهم شهيداً مادمت فيهم ايثارا لهم في التقدم
وادناوا اخرهم في جانب الحق عن الحق في قوله الرقيب عليهم لما يستحق الرب
من التقدم بالرتبة ثم اعلم) عيسى عليه السلام على صيغة الماضي اى اخبر
(ان للحق الرقيب الاسم الذى جعله عيسى عليه السلام لنفسه وهو الشهيد
في قوله عائهم شهيداً فقال وانت على كل شئ شهيد) بمعنى انا شهيد على قوم
مخصوص مادمت فيهم وانت شهيد عائهم وعلى كل شئ ازلاً وابدأً وهى شهادة
الحق في مقام الجمع والاطلاق (فجاء بكل للعموم وشئ لكونه انكر الذكرات وجاء
بالاسم الشهيد) فاذا كان الامر كذلك (فهو الشهيد على كل مشهود بحسب ما تقتضيه
حقيقة ذات المشهود فيه) عيسى عليه السلام بقوله وانت على كل شئ شهيد
(على انه اذ ادى هو الشهيد على قوم عيسى عليه السلام حين قال وكنت عليهم شهيداً
مادمت فيهم فهمى) اى شهادة عيسى عليه السلام (شهادة الحق) عائهم (فى مادة
عيسوية كما بات اهل لسانه وسمعه وبصره) فثبت الشهادة او لا لنفسه بقوله وكنت
عائهم شهيداً ونفى نانياً بانباتها وحصرها للحق بقوله وانت على كل شئ شهيد لا غير
(ثم قال) الحق (كلمة عيسوية ومحمدية) مقول قال (اما كونها عيسوية فانها
قول عيسى عليه السلام باخار الله عنه فى كتابه واما كونها محمدية
فاو قوعها عن محمد عليه السلام بالمكان الذى وقعت منه فقام) محمد
عليه السلام (بها) اى بهذه الكلمة (ليلة كاملة) وقرأها (يرددها
لم يعدل الى غيرها حتى طلع الفجر) فهذه الكلمة المنسوبة الى عيسى والى
محمد عائهما السلام قوله تعالى (ان تعذبهم) بجرهم وهو جعلهم شركاء لله
(فانهم عبادك) لا اعتراض على المولى المطلق فيما يفعل بعبيده بما استحقوا به

(وان تغفر لهم) أى تسترهم عن الذنوب (فأنك أنت العزيز الحكيم) أى أنت القادر القوى على عفو المجرمين فإن عذبت فعذل فإن غفرت ففضل هذا تفسيرها وأما إشاراتها ولطائفها فسنبينك (وهم) فى قوله ان تعذبهم وان تغفر لهم (ضمير الغائب كما ان هو) فى قوله تعالى قل هو الله أحد وفى غير ذلك (ضمير الغائب كما قال هم الذين كفروا بضمير الغائب فكان الغيب ستراً لهم عما يراد بالمشهود الحاضر) والمراد بالمشهود الحاضر عالم الشهادة وبما يراد به هو الحق تعالى أى يشاهد الحق بالمشهود والحاضر ويستدل به فكان الحق نفسه مشهوداً بالعالم الشهادة وهم لا يشاهدون الحق بالمشهود يستدلون به لكون الغيب ستراً وحجاباً لهم فكانوا محجوبين عن الحق فاذا كان الغيب ستراً لهم (فقال ان تعذبهم بضمير الغائب وهو) أى الغيب (عين الحجاب الذى هم) كانوا (فيه) أى فى ذلك الحجاب الذى (عن الحق) أى حصل عن الحق غيب الحق تسترهم فالحق معهم فى حجابهم بل الحق عين حجابهم وهم لا يشعرون بذلك (فذكرهم الله) النبى بنشيد الكاف فذكر النبى فدعا لهم بضمير الغائب فى قوله ان تعذبهم على كونهم فى حجاب فى الحياة الدنيا (قبل حضورهم) بين يدى الله فى يوم القيمة (حتى اذا حضروا) بين يدى الله وشاهدوا ما كانوا عليه قبل ذلك من الحجاب (نكون الحميرة) هى خميرة ما ودع فى طينة ابدانهم من استعداد الوصول الى حضرة الحق (فدنحكت فى العجين) أى فى عجينة العجين طينة ابدانهم (فصبرته) أى صيرت الحميرة العجين فى وقت حضورهم (مثالها) أى مثل الحميرة فى ابصالهم الى الحق فمقتضى العجين الستر والحجاب عن الحق والحميرة الكشف عن الحق والوصول الى الحق فقد يحكم عجينة على خميرتهم فى الحياة الدنيا فصيرها مثله فى عدم الايصال الى الحق فاذا قامت قيامتهم انتهى بحكم العجين فحكمت فيه كما تحكم فيها فصبرته مثالها كما صيرها مثله فقيام النبى عليه السلام بهذه الآية كاملة واستهاؤه عند ظهور نور الشمس يدل على أنهم فى ستر من الحق فى الحياة الدنيا فهى

كلها ليلة كاملة في حقهم لذلك لم يفعل العكس ولا نهار لهم في الدنيا لعدم ظهور الحق لهم فيها ولعدم شهودهم انفسهم فيها وهم عند شهودهم انفسهم وشهودهم الحق في اليوم الآخر فالحق مذكّرهم ماداموا في غيبة موادهم الغيبية فاذا حضروا بين يدي الله في يوم القيمة فالحق مشاهدهم في موادهم الصورية الاخرية مع كونه مشاهدهم في مقامه الحمى الالهى ازلا وابدأ فتذكّرهم الحق النبي على هذا الوجه يدل على استحقاقهم المغفرة بدعاء النبي عم (فانهم عبادك فافرد الخطاب للتوحيد الذي كانوا عليه) في التولد وفي جواب ألتست يعنى وان خالفوا امرك في الظاهر ويعبدون غيرك ويجعلون لك شريكا لكنهم في المعنى يعبدونك اكون فطرتهم الاصابة على التوحيد (ولا ذلة اعظم من ذلة العبيد) وانما كانوا عبادك (لانهم لا تصرف لهم في انفسهم فهم يحكم ما يريد بهم سيدهم ولا شريك له) اى لسيدهم (فيهم) وانما كان لا شريك لله فيهم (فانه قال) بلسان نبيه (عبادك فافرد) فلما توجه ان يقال اذا كانوا يحكم ما يريد به سيدهم فلا استحقاق لهم العذاب الموجه من هذا الوجه قال (والمراد بالعذاب اذلالهم و) الحال (لا اذل منهم لكونهم عبادا فذواتهم تقتضى انهم اذلاء فلا تذلة لهم) فعنى قوله ان يعذبهم اى ان تريد اذلالهم (فانك لا تذلةم بادون مما هم فيه) من الاذلال (من كونهم عبيدا) فلا سبيل الى اذلالهم لامتناع اذلال الاذلاء وامتناع تعلق قدرتك بالمتنع ولا سبيل الى العذاب الموجه على الشق الاول من التزديد لعدم استحقاقهم من هذا الوجه (وان تغفر لهم اى تسترهم عن ايقاع العذاب) الموجه (الذى يستحقونه بمخالفتهم) بامرئ التكليفى (اى تجعل لهم غفرا يسترهم عن ذلك) العذاب (ويمنعهم منه فانك انت العزيز اى المتبع الحمى) يعنى ان ذاتك بحسب الاسم العزيز والغفور يقتضى مظهرا يظهر بهما بكمال الظهور ولا اكمل مظهرا ممن جعل لك شريكا فان لم تسترهم من العذاب لفاتت هذه الحكمة التى يراد وقوعها وهو ظهور الحق بكمال الغفارية فلا بد

من ظهور الحق بكمال الغفارية ولا يد من اجابة دعاء الرسول عم في حقهم باذن
الله فلا بد من ستر الحق عنهم ايقاع العذاب الذي يستحقونه بجرمهم هذا
في حق المشركين الذين استحقوا العفو والمغفرة في العلم الازلي بشرط دعاء
الرسول عليه السلام امامه الكاملة فحانتهم في آخر نفسهم على الايمان واما الذين
قبضوا على الشرك فان يغفر الله لهم فلا يؤذن للرسول عليه السلام ان يدعو لهم
بل يدعو عليهم لوجوب التعذيب في حقهم بالنص ولا يجوز الحاحاً من النبي على
ربه في انسالة اية كاملة طلباً للمغفرة لمن وجب في حقه التعذيب بالنص فلا يمنع
الدعاء لهم فالانبياء معصومون عن فعل العت قال القاضي البيضاوي في تفسير
الآية وعدم غفران المشرك مقتضى الوعيد فلا امتناع فيه لذاته ليمتنع التردد ثم
كلامه فحينئذ ليس المراد من التردد طلب المغفرة لهم بل ثناء الله من النبي
عليه السلام بكمال التوحيد وكمال القدرة لكن الانبياء ممنوعون بالنص
الآلهي عن طلب المغفرة للمشركين فكان التردد عبادة خاصة للرسول
نافعة له لا لهم هذا وان كان له وجه لكن ظاهر الآية وقرينة الحال وهي
تلاوة النبي عليه السلام لاية كاملة يدلان ما قاله الشيخ رضى الله عنه من انه
دعاء لهم من النبي عليه السلام باذن الله فاما كان الدعاء الاطلب الاجابة
واجاب الله دعاءه ولو لم يجب لردّه في كرة او كرتين او ثلث كرات كما قال تعالى
﴿استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فان يغفر الله لهم﴾ منع
نيه عليه السلام عن طلب الاستغفار للمشركين وكما قال تعالى ﴿لن تراني﴾ باموسى
فمن سنة الله منع نبيه عليه السلام عن فعل مالا يفيد ولو لم يفد هذا التردد
في حقهم لما ترك نبيه عليه السلام في اية كاملة فما ترك التردد الا بطولع الفجر
ولو طال اطلال فظاهر الآية يدل على كمال سفة النبي عليه السلام وترحمه عليهم
فما هذا الادعاء وشفاعة لهم لا مجرد تردد يدخل عن طلب المغفرة (وهذا الاسم)
العزيز (اذا اعطاه) اى هذا الاسم (الحق لمن اعطاه من عباده يسمى الحق)
في ذلك الوقت (بالمعز و) العبد (المعطى له هذا الاسم) يسمى (بالعزيز)
لكونه مظهر اتجلى الحق بالعزة (فيكون) الحق (منبع الحمى) اى ما اعطاه

وما حماد الاعين عبده (عما يريد به انتقم وانعذب من الانتقام والعذاب)
 فمقتضى هذا الاسم منع العذاب عن العبد المذنب لذلك التجأ في دعائه اليه
 فاجاب الله دعاءه حفظاً عن اضرار مجاهدته في ليله كاملة (وجاء بالفصل
 والحمد ايضاً تاكيداً للبيان ولتكون الآية على مساق واحد في قوله انك انت
 علام الغيوب وقوله كنت انت الرقيب عليهم فجاء ايضاً انك انت العزيز الحكيم)
 اعاده ليتفرع عليه بعض الاحكام (فكان) تريد النبي عليه السلام لآيته
 (سؤالاً من النبي عليه السلام والخاصاً منه على ربه في المسئلة ليله الكاملة الى
 طلوع الفجر يرددها) اي يردد النبي عليه السلام تلك المسئلة (طاباً الاجابة
 فلو سمع الاجابة في اول سؤاله ما كرر) سؤاله (فكان الحق يعرض عليه)
 اي على النبي عليه السلام (فصول ما استوجوبه) اي استحقوا به (العذاب)
 وهو الذنب الذي يطالب المغفرة وهو ما عدا الشرك اذ الشرك لا يقبل المغفرة
 قالسيء لا يطالب ما لا يقبله (عرضاً مفصلاً) اي كل واحد من الذنوب والمذنبين
 (فيقول) النبي عليه السلام (له) اي للحق (في كل عرض عرض وعين عن) اي
 في كل عرض وعين فرداً فرداً (ان تمنهم فيهم عبادتك وان تغفر لهم فبك
 انت العزيز الحكيم فلو رآي) النبي عليه السلام (في ذلك العرض) اي عرض
 الحق على النبي عليه السلام (ما يوجب تقديم الحق ومارجئيه) من ان الحق
 يريد القهر والانتقام منهم لا يريد المغفرة لهم (لدعاءهم لا لهم) لان الانبياء
 لا يريدون ما لا يريد الحق فعلم ابي عليه السلام في ذلك العرض ان الحق
 يريد العفو والمغفرة لهم بدعائه فبالغ في دعائه ليله كاملة (فما عرض) الحق
 (عليه) اي على النبي عليه السلام (الا ما استحقوا به) اي بسبب ذنوب السيئ
 وهو الذنب (ما) مفعول استحقوا اي الذي (تعطيه) اي تعطى ذنوب السيئ
 (هذه الآية) قوله (من التسليم لله والتعريض لعفوه) بيان ما يعنى ان هذه
 الآية تعطى الرسول عليه السلام ما استحقوا به من ان الرسول عليه السلام يسلم

لله في دعائه لهم اذ لا يدعولهم الا باسم الحق ويعرض على الحق مغفرتهم فما نزل
 الآية عليه الا ان يشفع لهم ولا يشفع الا لمن يقبل الشفاعة (وقد ورد) في الخبر
 (ان الحق اذا احب صوت عبده في دعائه اياه) اي الى الحق (اخر الاجابة عنه)
 اي عن العبد (حتى يتكرر ذلك) الدعاء (منه) اي من العبد (حباً فيه) اي
 في دعائه (لا اعراضاً عنه ولذلك) اي ولا حل تأخير الاجابة عن العبد
 حباً من الله ليتكرر من العبد (جاء بالاسم الحكيم والحكيم هو الذي يضع
 الاشياء في مواضعها ولا يعدل بها) اي الاشياء (عما) اي عن الذي
 (تقضيه وتطلبه حقاً ثقتها) اي حقائق الاشياء (بصفاتها) اي بصفات
 الحقائق (فالحكيم هو العليم بالترتيب فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم
 بترداده هذه الآية على علم عظيم من الله فمن تلى هذه الآية فهكذا يتلو)
 اي كتلاوة الرسول عليه السلام في كونه على علم عظيم (والا
 فالكوت اولى به فاذا وفق الله عبداً الى نطق بامر قائم وفقه) اي
 العبد (اليه) اي الى نطق (الا وقد اراد اجابته) اي اجابة عبد (فيه) اي في ذلك
 النطق (وقضاء حاجته) فاذا كان الامر كذلك (فلا يستبطن) اي فلا يغم
 (احد) بتأخير (ما يتضمنه ما وفق له) من الدعاء (وليشار) اي وليواطىء
 على دعائه مثل (مناجاة رسول الله عم على هذه الآية في جميع احواله) اي احوال
 الرسول (حتى يسمع) الداعي (باده) الجسماني (او بسمعه) القايي (كف
 شئت او كيف اسمعك الله الاجابة فان جازاك) الحق (بسؤال اللسان اسمعك
 باذنك وان جازاك بلاخى اسمعك بسمعك)

فصل في حكمة رحمانية في كلمة سليمان

(فصل في حكمة رحمانية) اي زبدة علوم منسوبة الى الرحمن حاصلة (في كلمة
 سليمان) اي في زوح هذا النبي عليه السلام فكل من علم هذه الحكمة
 وتكلم بها فمن روح هذا النبي قال الله تعالى حكاية عن قراءة بلقيس

كتاب سليمان عليه السلام (انه يعنى الكتاب) انلقى الى (من سليمان واهى مضمونه)
وانما رجع الضمير الثانى الى المضمون لا الى الكتاب لان ما فى الكتاب
لا ينحصر فى البسملة (بسم الله الرحمن الرحيم فاخذ بعض الناس) اى
ذهب بعض المفسرين (فى تقديم) يتعلق باخذ باعتبار تضمنه معنى شرع
وان كان متعديا (اسم سليمان على اسم الله) اى قدم سليمان فى كتابه اسمه على
اسم الله فحكى بلقيس مع حواشيها كذلك (ولم يكن كذلك) والحال ان سليمان
لم يقدم اسمه على اسم الله فى كتابه بل انما كان التقديم عن قراءة بلقيس لانه
لما قالت بلقيس لحواشيها انى التى الى كتاب كريم نصب السامعون اعينهم
وانظروا الى ذكر الملقى فاقضى المقام تقديم اسمه على اسم الله فى قراءة
بلقيس وكذلك فى كتاب سليمان بل قدم اسم الله على اسمه (وتكلموا فى ذلك)
اى فى وجه تقديم سليمان اسمه على اسم الله (بملا يبنى) يتعاق بتكلموا (مما)
بيان لما لا يبنى (لا يابق بمعرفة سليمان عم بربه) فانهم قالوا انما قدم اسمه على
اسم الله لئلا يحرق الكتاب بجرمة صاحبه ويعنهم قالوا انما قدم اسمه على
اسم الله لانها مائة كافرة فخاف سليمان شتمها عند القراءة فتقدم اسمه ليرجع
الشم اليه لا الى الله كل ذلك لا يابق بمحاضرة سليمان العالم بالامور على ما هى عليه
لذلك ذهب الشيخ الى ان سليمان لم يقدم اسمه على اسم الله والتقديم بتوهم
من حكاية بلقيس (وكيف يليق ما قالوه وبلقيس تقول) لحواشيها (فيه)
اى فى حق الكتاب (انى التى الى كتاب كريم اى يكرم عليها) على بلقيس
وسليمان عالم بهذا القول من بلقيس قبل ان تقول فكيف يليق بهذه المعرفة
معرفة سليمان ما قالوه فى حقه من نسبة الجهل (وانما حماتهم) اى بعض
الناس (على ذلك) التقديم (ربما) فاعل حماتهم على التقديم عالة
حماتهم على التقديم (تمزيق كسرى كتاب رسول الله عم) يعنى قالوا انما قدم
سليمان اسمه على اسم الله لئلا تمزق كتابه كما مزق كسرى كتاب رسول الله عليه السلام
لتقديم اسم الله على اسمه فقوهم قدم الرسول اسم الله على اسمه وقوهم

مزق كسرى كتاب رسول الله عليه السلام قد اصابوا فيه لكنهم اخطأوا في قولهم ان تمزيق كسرى كتاب رسول الله لتقديم اسم الله على اسمه ولولا ذلك التقديم لما مزقه والى بطلان هذا القول اشار بقوله (وما مزقه) اى وما مزق كسرى كتاب رسول الله (حتى قرأه كله وعرف مضمونه) ولو كان تقديم اسم الله سبباً لتمزيق كتاب رسول الله عليه السلام لما قرأ كله بل مزق عند رؤية اسم الله بدون قراءة ما فى الكتاب فامزقه الا لعدم توفيق الله له (وكذلك) اى ككسرى (كانت تفعل بلقيس) اى ما مزقته حتى قرأت كله وعرفت مضمونه (لو لم توفق) من التوفيق على بناء المجهول (لما وفقت له) فسبب التمزيق عدم التوفيق وسبب عدم التمزيق التوفيق (فلم يكن يحى الكتاب عن الاحراق بحرمة صاحبه تقديم اسمه عليه السلام على اسم الله عز وجل ولا تأخير) اى لم يكن تقديم اسمه ولا تأخير سبباً لحفظ الكتاب عن التمزيق قوله الكتاب مفعول يحى وتقديم فاعله (فانى سليمان بالرحمتين رحمة الامتان) وهى ما يحصل من الله تعالى للعبد بدون مقابلة عمل من اعماله بل عناية سابقة فى حق عبده كاعطاء الوجود والقدرة للعمل والصحة فانها رحمة من الله للعبد ايسر فى مقابلة عمل بل منة وعطاء محض من الله تعالى (ورحمة الوجوب) وهى التى تحصل من الله للعبد بمقابلة عمله كاعطائه ثواب اعمالهم فى الجنة (اللتان هما الرحمن الرحيم فامتن) اى امتن الحق (بالرحمن) للعموم حكمه على جميع الموحودات فامتن بقوله رحمتى وسعت كل شئ وبقوله ربنا وسعت كل شئ رحمة وعلم (واوجب) اى جعل الحق على نفسه الرحمة واجباً (بالرحيم) المخصص بالرحمن العام (وهذا الوجوب) اى وجوب رحمة الوجوب (من الامتان فدخل الرحيم فى الرحمن دخول تضمن) يعنى دخول الخاص تحت العام وانما كانت رحمة الوجوب من الامتان (فانه كتب على نفسه الرحمة سبحانه ليكون ذلك) وجوب الرحمة (للعبد بما) اى بسبب الذى (ذكره الحق من الاعمال) بيان لما اولضيمه (التي يأتى بها هذا العبد)

قوله (حقاً) خبر ليكون (على الله) متعلق بحقا (اوجبه) الضمير المنصوب
 اتصل يرجع الى الله وجوب الرحمة (له) يتعلق باوجبه والضمير المجرور
 اتصل يرجع الى العبد اى اوجب الحق الرحمة (على نفسه) للعبد على نفسه
 يتعلق باوجبه (يستحق بها) اى يستحق العبد باتيان الاعمال التى امره الحق
 ان يفعلها (هذه الرحمة) مفعول يستحق (اعنى رحمة الوجوب) يعنى ان
 العبد من حيث انه عبد يجب عايه اتيان اوامر مولاه فلا تجب الرحمة على
 المولى فى مقابلتها شئ فاذا قدر المولى واوجب على نفسه لعبده شيئاً فى مقابلة
 عمله يستحق العبد بذلك الشئ بسبب عمله فوصل ذلك الشئ للعبد من المولى
 فى مقابلة عمله فذلك امتان وعطاء محض ومن ذلك قالوا الجنة فضل الهى
 فلا يستحق بها العبد الا بفضل الله تعالى فان جعل الحق الاعمال اسباباً للجنة
 وهو من جملة فضل الله فكان وجوب الرحمة من رحمة الامتان (ومن كان من
 العبد بهذه المثابة) اى محققاً بهذه المرتبة ومشاهداً اياها وهى مرتبة ان
 يكون الحق موجبا على نفسه الرحمة للعبد (فانه) اى فان ذلك العبد (يعلم
 من هو العامل منه) اى يعلم ذلك العبد يقيناً ان العامل فى الحقيقة من نفسه
 هو الحق ويعلم ان العمل لا يستند اليه الا بحسب الظاهر واما العبد الذى لم يكن
 بهذه المثابة فهو يزعم انه عامل فى الحقيقة * ولما قال ان العامل فى الحقيقة من
 صورة العبد هو الحق شرع فى بيانه بقوله (والعمل منقسم على ثمانية اعضاء
 من الانسان) لكل عضو عمل خاص له يعمل الانسان ذلك العمل بذلك
 العضو على ما لا يخفى (وقد أخبر الحق تعالى انه) اى الحق (هوية كل عضو
 منها) اى من اعضاء الانسان فاذا كان الحق هوية كل عضو (فلم يكن العامل
 فيها غير الحق والصورة) التى تظهر منها العمل (للعبد والهوية) الآهية
 (مندرجة فيه) اى فى العبد (اى فى اسمه) اى فى اسم الله اوفى اسم العبد
 اذ لكل عبد اسم يظهر فيه احكام ذلك الاسم (لاغير) فسر بقوله اى فى اسمه
 ليعلم ان اندارج الهوية ليس فى نفس العبد بل فى اسمه الظاهر فى العبد كما قال

ولكن في مظهره ولم يقل انما مظهره لكنهم ساحوا وقالوا الهوية الالهية
 مندرجة في العبد والمراد ما يظهر في العبد ويرى من اسماء الله تعالى فان
 اندراج الهوية لا يكون الا في الاسماء الالهية ومعنى اندراج الهوية
 الالهية في الموجودات كاندراج الهوية الشخصية في صورها الحاصلة
 في المرايا المختلفة وبه اندفع توهم الحلول لاهل الحجاب فان الحلول محال عند
 اهل الله ايضا وانما كانت الهوية الالهية مندرجة في العبد (لانه تعالى عين
 مظهر) منه (ويسمى خاقا) ومعنى كون الحق عين ما ظهر منه اى كون
 الحق عين الخالق كون المخلوق ظاهرا على صفة الحق وهى الحياة والعلم والقدرة
 ومعنى كون الحق غير الخالق كون الخلق ظاهرا على الصفة الناقصة كالحدوث
 والامكان ولوازمهما فكما انت عين ما ظهر منك في المرايا المختلفة كذلك الحق
 عين العبد الذى ظهر منه بمعنى ما من صفة من صفات الحق الا وهى موجودة
 في العبد الا الوحوب الذاتى فانه لاحظ للممكن فيه معنى العينية في اصطلاح
 هذه الطائفة استراك الامرين او الامور في الحقيقة الواحدة كاستراك زيد
 وعمرو و خالد في حقيقة الانسانية فان كل واحد منهم عين الاخر في الانسانية
 او في صفة كاستراك زيد وعمرو في العلم وكاستراك الموجودات مع الحق
 في الوجود يعنى لا تمايز بينهما من هذا الوجه والغريبة امتيازها بوصف مخصص
 فظهر لك معنى قوله لانه تعالى عين ما ظهر اى عين ما ظهر من حجب الامور
 الكاية المشتركة بينهما لا من جميع الوجوه فانه محال (وبه) اى وبكون الحق
 عين ما ظهر (كان) اى حصل (الاسم الطاهر والاخر للعبد وبكونه) اى
 وبكون العبد (لم يكن سم كان ويتوقف ظهوره) اى ويتوقف ظهور العبد
 (عليه) اى على الحق (و) توقف (صدور العمل منه) اى من العبد على الحق
 او يتوقف ظهور الحق على العبد وتوقف صدور العمل من الحق على العبد (كان
 الاسم الباطن والاول) للعبد فكان هو الاول والاخر والظاهر والباطن
 كما كان الحق كذلك اولى العبد واخريته وظاهريته وباطنيته لا كما كان الحق
 (فاذا رايت الخالق رايت الاول والاخر والظاهر والباطن) يعنى ان الخالق

دليل تام على الخالق واسمائه وصفاته لمن كشف الله عين بصيرته (وهذه معرفة)
 وهي معرفة الحق من الخلق بامهات اسمائه (لا يغيب عنها سليمان عليه السلام)
 لكونه متصرفاً في الملك متحققاً بمعرفة الاسماء الالهية ليتمكن التصرف بها
 في الملك كله (بل هي) اي بل هذه المعرفة (من الملك الذي لا ينبغي لاحد
 من بعده) اي من بعد سليمان عليه السلام (يعني الظهور به) اي بهذا الملك
 (في عالم الشهادة) فدعى سليمان عليه السلام اختصاص ظهور الملك لا نفس
 الملك فجاز أن يعطى هذا الملك لاحد بعده لكن لا يظهر به (فقد اوتي محمداً
 صلى الله عليه وسلم ما اوتي به سليمان عليه السلام وما ظهر) اي ولم يظهر
 محمد عليه السلام (به) لان ظهوره مختص بسليمان عليه السلام (فمكنه الله) اي
 محمداً بتسديد الكاف (تمكين قهر من العفريت) اي من كفرة الجن (الذي
 جاءه) اي جاء الرسول عليه السلام (بالليل ليضل به) وفي بعض النسخ ايفتك
 به اي ليقته غفلة (فهم) اي قصد الرسول عليه السلام (باخذه) اي باخذ
 العفريت (وربطه بسارية) اي بعهد (من سوارى) اي من عمود (المسجد
 حتى) ان (يصبح فيامب به) اي بهذا العفريت (ولدان المدينة فذكر)
 الرسول عليه السلام (دعوة سليمان عليه السلام) وهي قوله رب هب لي
 ما كآ لا ينبغي لاحد من بعدى (فردّه الله) اي العفريت (حاساً) من الخضر
 على محمد صلى الله عليه وسلم (فلم يظهر) محمد (عليه السلام بما اقدر عليه) على
 ابناء السجوهول اي جعل الحق محمداً قادراً على العفريت (وظهر بذلك)
 اي بما اقدر عليه محمد عليه السلام (سليمان عليه السلام ثم قوله ملكاً فيم
 يعم فعلنا انه) اي سليمان عليه السلام (يريد ملكاً ما) اي ملكاً خاصاً من الاملاك
 (ورأيناه) اي رأينا سليمان عليه السلام (قد شورك) سليمان عليه السلام
 مع غيره (في كل جزء من الملك الذي اعطاه الله فعلنا انه) اي ان سليمان
 عليه السلام (ما اختص الا بالمجموع من ذلك) الملك الخاص المعطى له واما
 اجزاء ذلك الملك الخاص فلا اختصاص لسليمان عليه السلام به فكان المجموع

مختصاً والجزاء مشتركة (و) علماً (بحديث العفريت انه) اى ان سليمان عليه السلام (ما اختص الا بالظهور وقد يختص) اى وقد اختص سليمان عليه السلام (بالمجموع) اذ لا يعطى هذا المجموع غير سليمان عليه السلام فلا شورك في نفس المجموع فكيف يشارك في الظهور بالمجموع وهو الملك المركب من الاجزاء (والظهور) اى اختص سليمان عليه السلام بظهور جزء جزء من الملك الذى اعطاه الله فلا يختص سليمان عليه السلام بذات جزء جزء (فلو لم يقل عليه السلام في حديث العفريت فامكننى الله منه) اى اعطانى الله قدرة وتصرفاً في العفريت (لقلنا انه لما هم باخذه) اى باخذ هذا العفريت (ذكره الله دعوة سليمان عليه السلام ليعلم الرسول عليه السلام انه لا يقدره الله) من الاقدار اى ليعلم الرسول عليه السلام ان الله لا يعطى له القدرة (على اخذه فردّه الله خاسئاً فلما قال فامكننى الله منه علماً) من هذا القول (ان الله تعالى قد وهبه التصرف فيه) اى في العفريت (ثم ان الله ذكره) من التذكير (فتذكر) الرسول عليه السلام (دعوة سليمان عليه السلام فتأدب معه فعلمنا من هذا) اى من حديث العفريت (ان) هذا (الذى) اى الملك الذى (لا ينبغي لاحد من الخلق بعد سليمان عليه السلام الظهور بذلك) الملك (في العموم) اى لا يظهر نصرفه في ذلك الملك في عموم الخلائق فعلم اختصاصه بالظهور بحديث العفريت واختصاصه بالمجموع باشتراكه في اجزاء الملك (وايس غرضنا من هذه المسئلة) المذكورة (الا الكلام والتنبه على الرحمتين) الرحمة العامة وهى صورة اشتراك سليمان عليه السلام في اجزاء الملك والرحمة الخاصة وهى اختصاص سليمان عليه السلام بالمجموع وبالظهور فجمع سليمان عليه السلام الرحمة العامة والرحمة الخاصة (التي ذكرها سليمان عليه السلام في الاسمين اللذين تفسيرهما بلسان العرب الرحمن الرحيم فقيد) الحق (رحمة الوجوب) في قوله وكان بالمومنين رحماً وفي قوله فساكتها للذين يتقون (واطلاق مرحة الامتان في قوله ورحمتي وسعت كل شئ حتى الاسماء الالهية

اعني حقائق النسب (فرحم الله تعالى الاسماء رحمة الامتان باعطاء ماطلبه
من المظاهر (فامتن) الله (عاليها) اي الاسماء (بنا) عبارة عن العالم كله اي بوجودنا
فان كان كذلك (فحق نتيجة رحمة الامتان بالاسماء) اي بسبب الاسماء
(الالهية والنسب الربانية) اي بعد اعطاء وجودنا بالرحمة الامتانية
(اوجيها) اي اوجب تلك الرحمة الامتانية (على نفسه بظهورنا) اي بسبب
ظهورنا برحمة الامتان (لنا) متعلق باوجب اي ليرحمنا بها (واعلمنا) من الاعلام
(انه) اي الله (هوينا) وهو قوله كنت سمعه وبصره (لنعلم انه ما اوجيها)
اي ما اوجب الحق تلك الرحمة (على نفسه) في التحقيق (الانفسه) اي علة
الوجوب وسببه هي جهة اتحادنا عينيتنا معه في صفاته لامن جهة غيريتنا معه
ولو كنا غير الحق من كل الوجود لما كتب الرحمة على نفسه والرحمة لا تكون الا بقرب
المناسبة وكثرتها الا ترى ان الانسان يتفاوت رحمه بقوة المناسبة وضعفها والرحمة
تتشأ من الميل الحسى والنسب لايميل الى مبانيه بل يميل الى مجانسه فالحق
لايميل اليها الا بمجانستها اياه في اخلاقه واوصافه (فماخرجت الرحمة عنه)
خروجاً منفكاً بحيث يزول عنه ويحدث في غيرها لان رحمته واصلة الى من
اتصف بصفاته الكاملة وصفاته عين ذاته من وجه او موجوده فيه فنه
خرجت واليه عادت (فعلى من امتن ومائمه) اي وما في مقام الامتان
(الاهو) اي الا الله فان قوله كتب على نفسه الرحمة قديم ازلي واقع قبل
ان يحدث العالم في مقام كان الله ولا يكن معه شئ وهذا المقام ثابت للحق
الا ن * فلما تكلم عن لسان التوحيد اراد أن يتكلم بلسان التفريق على
ما هو سنة و سنة اهل التحقيق للجمع بين الوحدة والكثرة فقال (الا انه)
استثناء منقطع (لا بد من حكم لسان التفصيل) كما لا بد من حكم لسان
الاجمال فان الكثرة واقعة كما ان الوحدة واقعة فلا بد من البيان عن احكامهما
وانما كان لا بد من حكم لسان التفصيل (لما ظهر من تفاضل الخلق في العلوم
حتى يقال ان هذا اعلم من هذا مع احدية العين) بحسب الحقيقة والتفاضل

إما يكون بحسب تفاوت الاستعدادات من القرب والبعد من الاعتدال
 الروحاني والجسماني (ومعناه) أي معنى تفاضل الخلق في العلوم مع
 احدية العين (معنى نقص تعلق الارادة عن تعلق العلم) فان الارادة تتعاقب
 بالممكنات والعلم يتعاقب بالامكنات والمتمتعات (فهذه مفاضلة في الصفات
 الالهية و) معنى (كمال تعلق الارادة وفضائها) لكونها سابقة على تعلق
 القدرة وشرطا لحصولها (وزيادتها) أي زيادة تعلق الارادة (على تعلق
 القدرة) فان الارادة والقدرة تتعاقبان بإيجاد المعلوم الممكن واعداده
 والارادة تتعاقب بعدم تمكن الوجود في نفسه فكان ممتع الوجود بارادة الله
 ولا يقال ممتع بقدرة الله بل يقال ممتع بارادة الله كاعفران المشركين
 الذين ماتوا وهم كفار فانه ممكن في ذاته لان العفو مستحسن لكل مجرم وعدم
 غفران الشرك مقتضى الوعيد (وكذلك السمع الالهي والبصر وجمع
 الاسماء الالهية على درجات في تفاضل بعضها على بعض) علم ذلك النفاضل
 من علم المراتب الاسماء الالهية وحقائقها (كذلك) أي كتفاضل الاسماء
 (تفاضل ماظهر في الخلق من ان يقال هذا اعلم من هذا مع احدية العين)
 فالتفاضل في الاسماء الالهية والخلق بحسب التعينات لا بحسب الاحدية
 (وكما ان كل اسم الالهي اذا قدمته سمته بجميع الاسماء واعته) من التعينات بها
 كذلك فيما ظهر من الخلق فيه اهلية كل ما فوض به (أي حصل في المفضول
 عايه اهلية كل مفضول به لاندراج الهوية الالهية في المفضول عايه التي
 يستند جميع الكمالات الصادرة من المظاهر الخافية اليها فزيد من حيث تضمنه
 الهوية الانسانية فيه اهلية لجميع الكمالات الموجودة في افراد تلك الحقيقة
 لان الكمالات الظاهرة في افراد كل نوع مودعة في شان ذلك النوع وباعتبار
 ذلك كل فرد من ذلك النوع فيه اهلية كل ما كان في جميع افراد ذلك النوع
 من الكمالات وهو معنى قوله (فكل جزء من العالم مجموع العالم أي هو قابل
 بحقائق متفرقات العالم كله) لان معناه انه تكون تلك الالهة ظاهرة بالفعل

في كل جزء (فلا يقدح قولنا ان زيدا دون عمرو في العلم) يعني ان الاختلاف في
 الاحكام لا يقدح الاتحاد في الهوية (ويكون) الحق (في عمرو اكمل واعلم
 منه في زيد) هذا اذا اسند العلم والكمال الى الحق اى نظر الى جهة اسناد
 الكمالات الظاهرة من المظاهر الخلقية الى الحق فكان علمه الظاهر في
 صورة عمرو اكمل واتم منه في علمه الظاهر في صورة زيد فكانت الذات
 الواحدة في حد نفسها بالوحدة الحقيقة فاضلا ومفضولا على نفسه
 باعتبار المظاهر واما من حيث ذاته فلا فاضل ولا مفضول كما ان الحقيقة
 الانسانية واحدة لذاتها كثيرة بحسب الأشخاص وكررتها مودعة في
 شان تلك الحقيقة فالواحد والوحدة والكثير والكثرة والاشخاص
 هي تلك الحقيقة التي تظهر في مراتبها باحكامها (كما تفاضلت الاسماء
 الالهية و) الحال ان الاسماء الالهية (ايست غير الحق) من وجه
 تفاضلها تفاضل الحق من حيث كونه مسمى بها موصوفا بحقائقها فاذا كان
 الحق متفاضلا على نفسه بتفاضل الاسماء (فهو تعالى من حيث هو عالم اعم
 في التعاق من حيث هو مرید وقادر وهو) اى الحق (هو) عين العالم والمرید
 والقادر (ايس غيره) لان الاسماء الالهية متحدة في الهوية الالهية فكان
 الحق ظاهرا في كل مقام ومظهرا كاملا او ناقصا فاذا كان الامر كذلك
 (فلا تعلم يا ولي) اى فلا تعلم الحق يا صاحبي (هنا) اى في مقام اعلم شأنه وسرفه
 (و) لا (تجهل هنا) اى لا تجهل الحق في مقام لدنائه وخساسته بل تعلمه في كل مقام شريفاً
 كان او حقيراً (و) لا (تنفيه هنا) اى في مقام نظر الى قصه (و) لا (تنبته هنا) نظراً
 الى سرفه وزيادته بل اعلم الحق في كل مظهر ومقام عظيم او حقير واثبته كذلك
 لتكون عالماً بالاسماء على ما هي عليه (الا ان ابته) اى الا ان اثبت الحق
 (بالوجه الذى انت نفسه ونقيته عن كذا بالوجه الذى نفي نفسه) حينئذ اثبت
 والنا في الحق لا انت وحينئذ انت عبد محض تابع لحكم الحق في الحكم بالنفي
 والاثبات وحكم الحق على نفسه بالنفي والاثبات (كالاية الجامعة للنفي والاثبات

في حقه تعالى حين قال ليس كمثله شئ فنفى وهو السميع البصير فثبت بصفة نعم كل
 سامع بصير من حيوان ومائمه (اي وما في العالم (الاحيوان الا انه) اي لكنه
 (بطن) الحيوان (في الدنيا عن ادراك بعض الناس) وهم محجوبون فيسمون
 بعض الاشياء جماداً والمعض الآخر حيواناً (وظهر في الآخرة لكل الناس
 قانها دار الحيوان وكذلك الدنيا) كلها حيوان (الا ان حياها) اي حياة
 الدنيا (مستورة عن بعض العباد ليظهر الاختصاص والمفاضلة بين عباد الله
 بما يدركونه من حقائق العالم فمن عم ادراكه كان الحق فيه اظهر في الحكم
 ممن ليس له ذلك العموم) فيتفاضل من عم ادراكه على من لم يعلم فاذا كان الامر
 على ما يناله (فلا تحجب) على المبنى للمفعول اي لانك محجوباً (بالتفاضل وتقول)
 اي والحال انك قائلاً (لا يصح كلام من يقول ان الخالق هوية الحق بعد) يتعاق بلا
 تحجب (ما) له (ارائك التفاضل في الاسماء الالهية التي لا تشك انت في انها هي
 الحق ومدلولها المسمى بها ليس الا الله) فلا منافاة بين التفاضل واتحاد العليين
 في الهويته ' ثم رجع الى بيان حكمة تقديم سليمان عليه السلام اسم الله على اسمه
 فقال (ثم انه كيف تقدم سليمان عليه السلام كما زعموا وهو) اي سليمان عليه السلام
 (من جملة من اوجده الرحمة) الرحمانية ومن جملة من رحمة الرحمة نافذة
 الكمالات المخصصة به (فلا بد ان يتقدم الرحمان الرحيم ايضاً ابتداء الرحوم)
 اليهما اكونه علة لوجود سليمان عليه السلام ومرحومينه (هذا) اي تقديم
 سليمان عليه السلام اسمه على اسم الله (عكس الحمائق) وهو (تقديم من يستحق
 التأخير وتأخير من يستحق التقديم في الموضع الذي يستحقه) وسليمان عليه
 السلام مع كونه عالماً بذلك كيف يقدم اسمه الذي يستحق التأخير على اسم الله
 الذي يستحق التقديم مع ان اسم الله يستحق التقديم في ابتداء كل امر ذي بال
 وكتاب سليمان عليه السلام امر ذو بال يجب تقديم اسم الله على ما في الكتاب
 ثم سرع في بيان حكمة بليقيس بقوله (ومن حكمة بليقيس وعلو علمها كونها
 لم تذكر) لحواشيها (من اتى اليها الكتاب وما عمات) بليقيس (ذلك) العمل

(الاتعلم) بـقياس من الاعلام (احبايها ان لها اتصلاً الى امور لا يعلمون طريقها) اي لا يعلمون حواشيها الطريق الواصل الى تلك الامور اني وصات الى باتيس (وهذا) اي ماعلمته باقياس مع حواشيها (من التدبير الا آتني في الملك لانه اذا جهل طريق الاخبار الواصل للملك خاف اهل الدولة على انفسهم في تصرفاتهم فلا يتصرفون الا في امر اذا وصل ذلك الامر الى سلطانهم عنهم) اي عن اهل الدولة (يامنون غائلة ذلك التصرف فلو تعين لهم) اي لاهل الدولة كوزراء السلاطين (على يدي من) قوله على يدي من متعلق بتصل ومن فاعله اي لو تعين لهم من على يديه (تصل الاخبار الى ملكهم) متعلق بتصل (لصاعوه) اي لخدموا صاحب تلك اليدين (واعطوا له الرشا) بضم الراء جمع رسة (حتى يفعلوا ما يريدون ولا يصل ذلك) الاحبار (الى ملكهم فكان قواها) اي قول باتيس (القي الى ولم تسم من القاء سياسة منها اورث الخذر منها) اي من باتيس (في اهل مملكته وخواص مدبرها وبهذا) العلم (استحقت) باتيس (التقدم عليهم) اي على خواص مدبرها مع كونها امرأة يحب تأخيرها عن مرتبة الرجال (واما فضل العالم) وهو آصف بن برخيا وزير سليمان عايد السلام (من الصنم الاساني على العالم من الجس) وهو من قال من الجس انا آتيك به قبل ان تقوم (بسرار التصرف) يتعلق بالعلم (وخواص الاسياء معلوم) اي ذلك الفضل معلوم (بالقدر الزماني فن رجوع الطرف الى الناظر) قوله (هـ) يعلق بالناظر والضمير المحرور راجع الى الطرف (اسرع من قيام النائم من مجاهه لان حركة البصر في الادراك) قوله (الى ما يدركه) متعلق بالحركة (اسرع من حركة الجسم فيما يتحرك منه فان الزمان الذي يتحرك فيه البصر عين الزمان الذي يتعلق بمبصره مع بعد المسافة بين الناظر والمنظور فن زمان فتح البصر عين زمان تعلقه بتلك الكواكب السابطة وزمان رجوع طرفه اليه) اي زمان رجوع طرف العين الى الناظر (عين زمان عدم ادراكه والقيام من مقام الانسان ليس

كذلك اى ليس له هذه السرعة فكان قول (آصف بن برخيا) وهو قوله انا آتيتك
 به قبل ان يرد اليك طرفك (اتم في العلم من الجن) وائمة العمل توجب اتميه العلم
 فكان العالم من الاس باسرار التصرف افضل من العالم من الجن (فكان عين قول
 آصف بن برخيا عين فعله في الزمن الواحد) فان قول اهل التصرف وجميع قواه
 عين الحق من وجه خاص يتصرفون فيما يريدون باذن الله فكان قول آصف
 بمنزلة قول الله تعالى كى فيكون في ان قول الحق عين فعله في الزمن الواحد وبذلك
 كان وزير سليمان عليه السلام (فرآى في ذلك الزمان) الضمير المحدود
 في (بعينه) راجع الى الزمان (سليمان عليه السلام عرش بلقيس) حال كون
 العرش (مستقراً عنده) اى موجوداً او حاصلًا عند سليمان عليه السلام
 وانما قال تعالى مستقراً عنده بعد قوله فلما رآه (لا يتخيل) على المبنى للمفعول
 (انه ادركه) اى ان سليمان عليه السلام ادرك العرش (وهو) والحال
 ان العرش ثابت (في مكانه من غير انتقال) بان رفع الحجاب من البين فرآه
 سليمان عليه السلام بدون حصول عنده فلما قال مستقراً عنده زال ذلك
 التخيل وعلم ان العرش قد انتقل عن مكانه بفعل آصف وحصل عند سليمان
 فرآه عنده هذا عند من كان عنده بانحد الزمان انتقال فكان استقرار
 العرش عند سليمان عنده بالانتقال واما عند من لم يكن عنده بانحد الزمان
 انتقال وقد صرح به بقوله (ولم يكن عندنا بانحد الزمان انتقال) يعنى ان
 قوله انا آتيتك به قبل ان يرد اليك طرفك عين فعله في زمان واحد فأنحد
 قوله وفعله بانحد الزمان ولا يمكن فيه الانتقال فان الانتقال حركة والحركة
 لا بد لها من زمان كما ان القول لا بد له من زمان فلا يمكن ان يكون زمان القول
 عين زمان الانتقال فلم يكن فعله بالعرش انتقالا (وانما كان اعداماً وایجاداً)
 اى وانما كان فعله اعداماً في مكانه وایجاداً عند سليمان عليه السلام فعلى هذا
 كان معنى قوله تعالى مستقراً عنده اى اعدم في مكانه واوجد عند سليمان
 عليه السلام من غير انتقال (من حيث لا يشعر احد بذلك) الاعدام

والإيجاد (الامن عرفه) اى من عرف الاعدام والإيجاد ذوقا وحالا من
 اهل التصرف فهو يشعر لا غير (وهو) اى ذلك الاعدام والإيجاد (قوله
 تعالى) اى بين الله تعالى من لم يعرف ذلك الاعدام والإيجاد فى قوله (بل هم
 فى لبس من خالق جديد) فمن لم يعرف معنى الخلق الجديد لم يشعر بذلك
 (ولا يمضى عليهم وقت لا يرون فيه ما هم راؤون له) اى انما لم يشعروا بالإيجاد
 والاعدام فى كل آن لان كل ما يعدم يوجد مثله فى آن عدمه فاتوا به متشابهها
 فيزعمون ان وجودهم باق فى الماضى والمستقبل بدون الإيجاد والاعدام
 فيرون بسبب ذلك فى وقت يمضى عليهم ما هم راؤون له ولا يعلمون ان العالم
 فى كل وقت فى لبس جديد من خلق جديد فهم لعدم شعورهم بذلك كانوا
 فى لبس من خالق جديد (واذا كان هذا) اى حصول العرش عند سليمان
 عليه السلام (كما ذكرناه) من ان حصول العرش عند سليمان عليه السلام
 بطريق الإيجاد والاعدام فى زمان واحد (فكان زمان عدمه اعنى عدم العرش من
 مكانه) عين (زمان وجوده عند سليمان عليه السلام من تحديد الخلق مع
 الانفاس ولا علم لاحد بهذا القدر بل الانسان لا يشعر به من نفسه انه فى كل
 نفس لا يكون ثم يكون) قوله (ولا تقل تم تقتضى المهلة فايس ذلك بصحيح)
 رد للاعتراض الوارد على قوله بل الانسان فى كل نفس لا يكون ثم يكون
 وهو ان لفظة ثم المهلة فلا يكون زمان عدمه عين زمان وجوده واجاب
 عن هذا الاعتراض بقوله (وانما هي تقتضى تقدم الرتبة العلية) بكسر العين من
 العلة (عند العرب فى مواضع مخصوصة كقول الشاعر* كهز الردىنى ثم
 اضطرب* وزمان الهز عين زمان اضطراب المهزوز بلا شك وقد جاء بـ
 ولا مهلة) فلا يستعمل ثم مطلقا للمهلة بل قد يكون للمرتبة العلية كما
 فى قول الشاعر فاستعملنا ثم فى قولنا لا يكون للرتبة العلية لان اعدامه فى آن
 علة لإيجاده فى آن آخر فكان زمان عدمه عين زمان وجوده بان يحصل
 عدمه فى آن ووجوده فى آن آخر لان اقل جزء الزمان من آئين فكما ان

زمان الهز زمان المهزوز في قول الشاعر (كذلك تجديد الخلق مع الانقاس
 زمان العدم عين زمان وجود المثل) ولما كانت في ادراك تجديد الخلق
 صعوبة شبه بقول الاشاعرة تسهلا لاهل النظر فقال (تجديد الاعراض
 في دليل الاشاعرة) في الاعراض فاختص دليل الاشاعرة في تجديد الخلق
 بالاعراض والشخ رضي الله عنه قد انت تبدل الجواهر والاعراض كما مر
 بتحقيقه ولما كان هذا المقام مظنة ان يقال لم يطول الكلام في حصول العرش
 مع ان البيان على وجه الاختصار مطلوب اجاب بصورة الاعتذار يعنى انما
 طوّلت الكلام في تحقيق صورة العرش (فان مسألة حصول عرش بلقيس من اشكل
 المسائل الا عند من عرف ما ذكرناه آنفا في قصته من الایجاد والاعدام) ان حصوله
 اعدام في مكانه ايجاد عند سليمان عليه السلام في زمان واحد من تجديد الخلق
 مع الانقاس فاذا كان الامر كذلك (فلم يكن لا صف من الفضل في ذلك)
 الفعل (الا حصول التجديد في نجاس سليمان عليه السلام) فاذا كان
 حصول العرش على طريق المحديد (فما قطع العرش مسافة ولا زويت
 له) اي ولا طويت للعرش (ارض ولا خرقها) اي ولا خرق آصف
 او العرش الارض (لم يفهم) معنى (ما ذكرناه) من تجديد الخلق (وكان)
 اي وحصل (ذلك) الفعل العظيم الشأن وجايل الفدر (على يدى بعض
 اصحاب سليمان عليه السلام) وهو آصف بن برخيا (ليكون) ذلك الفضل
 (اعظم سليمان عليه السلام) اي ليكون مفعله آصف بالعرش من الامور العظام دليلا
 على اعظمية سليمان عليه السلام (في نفوس الحاضرين من بلقيس واصحابها)
 فان اعظمية التابع تدل على اعظمية المتبوع فكان فعل آصف متمحزة لسليمان
 عليه السلام (وسبب) حصول (ذلك) الفعل على يدى بعض اصحابه مع ان
 سليمان عليه السلام قادر عليه (كون سليمان عليه السلام هة الله لداود عليه
 السلام من قوله تعالى ووهبنا لداود سليمان والهبة عطاء الواهب بطريق الانعام
 لا بطريق الجراء الوفاق) اي الجزاء الموافق لاعمال العباد كما قال حزاء

وفاقاً (او) بطريق (الاستحقاق) بحسب العمل يعنى ان وجود سليمان عليه السلام هبة الله لداود والعمل الذى حصل على يدي بعض اصحابه في مجلس سليمان عليه السلام هبة الله لسليمان لذلك لم يظهر على يدي نفسه اذ لو ظهر لتوهم ان ذلك في مقابلة عمله لا بطريق الانعام (فهو) اى ما فعل آصف بالعرش في مجلس سليمان (النعمة السابقة) لسليمان (والحجة البالغة) على اعيان امته يوم القيمة (والضربة الدامغة) في حق الكفار (واما علمه) اى واما اختصاص سليمان بالعلم يريد ذلك بيان مرتبة سليمان في العلم (بقوله) تعالى (ففهمناها سليمان مع تقيض الحكم) اى مع وجود تقيض حكم سليمان وهو حكم داود في انسئلة (وكلا) اى وكل واحد من الانبياء (آناه الله حكماً وعلماً فكان علم داود علماً مؤتى آناه الله) على يد من ايدى الاسماء من الوهاب وغيره فجاز في حكمه ان يصيب وان لا يصيب كما في المسئلة (وعلم سليمان علم الله في المسئلة اذا كان) اى سليمان (هو الحاكم بلا واسطة) فلم سليمان الامر على ما هو عليه لكون علمه عين علم الحق وفضل سليمان على داود عليهما السلام في رب العلم في هذه المسئلة لاينا في افضاية داود على سليمان (فكان سليمان ترجحان حق في مقعد صدق) فكان استلزام في المسئلة اجران ولد داود احر واحد (كما ان المجتهد المصيب لحكم الله الذى يحكم به الله) اى بذلك الحكم (في المسئلة لو تولاهما نفسه) اى لو تولى الحق بنفسه المسئلة (او) تولاهما (بما يوحى به لرسوله) خبر مقدم الضمير يرجع الى المصيب (اجران) مبتدأ والجملة خبران اى فله اجر لاصابته في الحكم واجر لبذل جهده (والمخبطى لهذا الحكم المعين له احر) واحد لبذل جهده (مع كونه) اى مع كون خطأه بعد (علماً) بحسب الشرع كعلم المصيب (و) بعد حكمه (حكماً) بحسب الشرع في وجوب العمل به كحكم المصيب (فاعطيت هذه الامة المحمدية رتبة سليمان عليه السلام في الحكم) بالاساس (ورتبة (داود عليه السلام) الاجتهاد فجميع هذه الامة رتبة سليمان

ورتبة داود عليهما السلام (فما افضاها) تعجب اى فما افضل رتبة سليمان
ورتبة داود عليهما السلام (من امة) محمدا ولايتوهم افضاية الامة عليهما
في هذه الرتبة لان هذه الرتبة لسليمان وداود عليهما السلام اعطيت من الله
اولاً وبالذات وللامة بواسطة روحانيتهما (ولمآرات بلقيس عرشها مع علمها
يبعد المسافة واستحالة انتقاله في تلك المدة عندها قالت كانه هو) اى حكمت
بالغاية علي وجه التشبيه (وصدقت بما ذكرناه من تجديد الخلق بالامثال
وهو هو وصدق الامر) فكان كلام بلقيس جامعاً بين الكثرة والوحدة
فقواها كان اشارة الى المثلية فان مثل الشيء من حيث انه لا يكون عينه
وقواها هو اشارة الى العينية فان مثل الشيء عين ذلك الشيء بحسب الحقيقة
(كما انك في زمان التجديد عين ما انت في زمن الماضي ثم انه من كمال علم سليمان
عاليه السلام التنيه الذي ذكره في الصرح فقل لها ادخلي الصرح وكان صرحاً
املس لامت) اى لا عوج (فيه من زجاج فلما رآته حسبه لجة اى ماء فكشفت
عن ساقبها حتى لا يصيب الماء نوبها فذهبها بذلك على ان عرشها الذي رآته
من هذا القيل) اى من قيل التشابه (وهذا) التنيه (غاية الانصاف) من سليمان
عليه السلام (فانه اعلمها) اى فان سليمان عليه السلام اعلم بلقيس (بذلك)
التنيه (اصابتها في قواها كانه هو فقالت عند ذلك) التنيه (رب انى ظلمت
نفسى) بالعصيان الى هذا الوقت (و) الآن (اسلمت مع سليمان اى اسلام سليمان)
عليه السلام اى تبعت له في الاسلام (لله رب العالمين) اسلام سليمان (فما اتقادت
لسليمان وانما اتقادت لرب العالمين وسليمان من العالمين فما تقيدت في اتقادها)
في الله رب خاص حيث لم يقل اسلمت برب سليمان عليه السلام او اسلمت
عليه السلام كما قال السحرة آمنت برب موسى وهارون (كما لا تقيد
الرسل في اعتقادها في الله) فكان اسلام بلقيس عين اسلام سليمان عليه
السلام في الاطلاق وان كانت تابعة له في الاسلام (بخلاف فرعون فانه
قال رب موسى وهرون) حيث لم يقل رب العالمين فخصص اعتقاده

رب دون رب (وان كان) اتقياد فرعون (يلحق بهذا الاتقياد البلقيسى من وجه) وهو من حيث ان ربها رب العالمين (ولكن) اتقياد فرعون (لا يقوى قوته) اى لا يساوى اتقياد بلقيس فى القوة لتقيده فى اعتقاده الله رب خاص رب موسى عليه السلام وهرون عليه السلام (فكانت) بلقيس (افقه من فرعون فى الاتقياد لله فكان فرعون تحت حكم الوقت حيث قال آمنت بالذى آمنت به بنو اسرائيل فخصص فرعون) ايمانه رب بنى اسرائيل وان كان رب بنى اسرائيل رب العالمين لكن لم يقل به صريحاً (وانما خصص لما رأى السحرة قالوا فى ايمانهم بالله رب موسى وهارون) فكان ايمان بلقيس لاطلاقه فوق ايمان السحرة وايمان فرعون فى القوة فكان ايمان فرعون كايان السحرة فى القوة لكنه لم يقل منه لعدم وقوعه فى وقته وفيه كلام تتكلم ان شاء الله فى حكمة موسوية (فكان اسلام بلقيس سليمان عليه السلام اذ قالت مع سليمان عايه السلام فبعته) فى الاسلام (فما يمر سليمان عايه السلام بنىء من العقائد الامرآت) بلقيس (به) اى بذلك النىء مع سليمان عليه السلام (معتقدة) اى حال كون بلقيس معتقدة (ذلك) الشىء (كما كنا نحن على الصراط المستقيم الذى الرب تعالى عليه لكون نواصينا فى يده ويستحيل مفارقتنا اياه) فاذا كان الامر كذلك (فنحن معه بالتضمن وهو معنا بالتصريح فانه قال وهو معكم ايما كنتم) وهذا هو التصريح (ونحن معه بكونه آخذاً بنواصينا) وهو معنى التضمن فما اتجه ان يقال اذا كان الحق معنا لزم ان يكون تابِعاً لنا كما اذا كنا معه اعتباراً بمعنى مع وكون الحق تابِعاً لشيء من الاشياء محال فكيف يصح معيته بنا دفع ذلك بقوله (فهو تعالى مع نفسه حيث مامنى بنا من صراطه فما احد من العالم الا على صراط مستقيم وهو صراط الرب فهو عيننا) من حيث الوجود والحقيقة وان كان غيرنا باعتبار تعيناتنا النخسة فكونه معنا من حيث الوجود والوحدة معنا مشيته معانين مشيته مع نفسه فكما عيننا كنا مع الحق بالتبعية

(وكذا علمت بلقيس من سليمان عليه السلام) انه مع الله بالتبعية فتبعته في الاسلام لتكون مع الله بالتبعية كما كان سليمان عليه السلام (فقالت لله رب العالمين وما خصصت عالماً من عالم) اي ما خصصت اسلامها رب عالم بل اضافت اسلامها رب جميع العوالم (واما التسخير الذي اختص به سليمان عليه السلام وفضل به) من التفضيل على البناء المجهول (على غيره) اي فضل بذلك التسخير على غيره (وجعله الله) اي جعل الله ذلك التسخير لسليمان (من الملك الذي لا ينبغي لاحد من بعده فهو كونه) اي كونه ذلك التسخير (عن امره) اي عن امر سليمان (فقال) تعالى في حقه (فسخرنا له الريح تجري بأمره) اي بأمر سليمان (فما هو) اي ما كان اختصاص سليمان ذلك التسخير (من كونه تسخيراً) والامام عظم الله التسخير في حقنا (فان الله تعالى يقول في حقنا كلنا) نبي آدم (من غير تخصيص بأحد منا سليمان كان او غيره وسخر لكم ما في السموات وما في الارض جميعاً منه وقد ذكر) الحق (تسخير الرياح والنجوم وغير ذلك ولكن) ذلك التسخير لنا (لا عن امرنا بل عن امر الله) واسليمان بأمر سليمان (فما اختص سليمان ان عفا انما الامر من غير جمعية ولاهمة بل بمجرد الامر وانما قلنا ذلك لانا نعرف ان اجرام العالم تنفعل بهمهم النفوس اذا اقيمت في مقام الجمعية وقد عاينا) اي وقد ظهر لنا (ذلك) اي انفعال الاجرام بهمهم النفوس حين اقامهم في مقام الجمعية فكان الريح والنجوم مسخرات لنا بأمر الله بجمعية وهما (في هذا الطريق) اي في طريق اهل الله اوفى طريق الجمع (فكان) التسخير منا بجمعية وهمة فكان ذلك التسخير (من سليمان مجرد التامظ بالامر لمن اراد تسخيره من غير همة ولاجمعية واعلم ايدينا الله وايك روح منه) والمراد من التأييد احياء العلمة وبالروح الروح المعنوي وهو الاحضار بالنام مع الله دعا لنفسه وتنا بذلك اشارة الى ان من لم يكن على هذا الوصف لا يدرك المسئلة المذكورة بعد اعلم استعظاً ما اشان المسئلة (ان مثل هذا العطاء) الدنيوي (اذا حصل لا عبد اي عبد كان فانه) اي الشان (لا ينقصه)

اى العبد (ذلك) العطاء (من ملك آخرة ولا يحسب عليه) فى الآخرة
 اذا حصل من غير طلب من العبد او مع طلب لكنه عن امر الله (مع
 كون سليمان عم طلبه) اى ذلك العطاء (من ربه تعالى) لكن عن امر ربه فكيف
 ينقص درجته ويحسب عليه فى الآخرة تعريض لمن زعم انه اختار الدنيا
 وطلب انه لا يكون لاحد بعده فينقص من ملك آخرة ويحسب عليه
 (فيقتضى ذوق الطريق) اى طريق سوق الآية الكريمة فى حق سليمان
 او طريق الكشف او طريق التصوف او طريق سليمان او طريق
 الحق وهى صراط مستقيم وهذه احسن الوجوه (ان يكون قد عجل له)
 اى لسليمان (ما اذخر لغيره) فلا يحاسب على ما عجل له كما لا يحاسب
 غيره على ما اذخر عليه (ويحاسب) العبد (به) اى بذلك العطاء ان شاء
 الحق حسابه (اذا اراده) من غير امر آلهى (فى الآخرة) تتعلق بحاسب
 (فقال الله هذا عطاؤنا ولم يقل) بعد اضافة العطاء الى نفسه (لك) اى
 لاحلك (ولا تغيرك فامنن اى اعط او امسك بغير حساب) اى لاحساب به
 عليك فى الآخرة (فعلمنا من ذوق الطريق) وهو طريق الجواب او غير
 ذلك مما ذكرناه (ان سؤاله) عليه السلام (ذلك) اى الملك الذى لا ينغى
 لاحد من الحق بعده (كان) اى حصل ذلك السؤال (عن امر ربه
 والطلب اذا وقع عن الامر الا لى كان الطالب له الاخر التام على طلبه
 والبارى تعالى ان شاء قضى حاجته فيما طلب منه وان شاء امسك وان العبد
 قد وفى ما اوجب الله عليه من امثال امره فيما سأل ربه فيه فلو سأل ذلك من
 نفسه عن غير امر ربه له بذلك لحسابه به) ان تعلق ارادته بحسابه (وهذا)
 الحكم الذى ذكرناه فى حق سؤال سليمان (سار فى جميع ما يسأل فيه الله تعالى
 كما قال لبيبه محمد عليه السلام قل رب زدنى علماً فامثل الرسول امر ربه فكان
 يطلب الزيادة من العلم حتى كان اذا سبق له لبيب يتأوله علماً كما تقول رؤياه لما رأى

في النوم انه أتى اليه بقدح لبن فشربه واعطى فضله عمر بن الخطاب قالوا
 فما أولته قال العلم وكذلك لما أسرى به (في ليلة المعراج) اتاه ملك
 باناء فيه لبن واناء فيه خمر فشرب اللبن (لكونه مأموراً بشربه دون
 الخمر) فقال له الملك أصبت الفطرة أصاب الله بك امتك فاللبن متى ظهر
 فهو صورة العلم فهو (اى ما شرب الرسول (العلم تمثل في صورة اللبن) فما
 شرب الا طلباً للزيادة من العلم (كجبرائيل تمثل في صورة بشر سوى لمريم)
 في كون كل واحد منهما يعطى الحياة الا ان جبرئيل يمثله في صورة بشر
 سوى يعطى الحياة الحسية والعلم يمثله في صورة اللبن يعطى الحياة
 المعنوية (ولما قال عليه السلام الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا نبيه على انه كل ما براه
 الانسان في حياته الدنيا انما هو بمنزلة الرؤيا للنائم خيال فلا بد من تأويله)
 كما لا بد من تأويل الرؤيا (شعر * انما الكون خيال *) لانه ظل الهى وظل
 النى من حيث انه ظل له غير ذلك (وهو) اى الكون (حق) اى عين
 الحق (فى الحقيقة) باعتبار الجود والحقيقة وقد سبق غير مرة تحقيق كون العالم
 عين الحق (* والذى يفهم هذا *) اى يفهم كون العالم خيالاً من وجه وحفاً من وجه
 (حاز اسرار الطريقة * فكان عليه السلام اذا قدم له لبن قال اللهم ارك لنا فيه وزدنا
 منه لانه كان يراه صورة العلم وقد أمر بطالب الريادة من العلم واذا قدم اليه غير اللبن
 قال اللهم ارك لنا فيه واطعمنا خيراً منه فمن اعطاه الله ما اعطاه بسؤال عن امر
 آلهى فان الله لا يحاسبه فيه فى الدار الآخرة ومن اعطاه الله ما اعطاه بسؤال
 عن غير امر آلهى فالامر فيه الى الله ان شاء حاسبه وان لم يشأ لم يحاسبه
 وارحوا من الله فى العلم خاصة انه لا يحاسبه فان امره تعالى لنبه بطالب الزيادة
 من العلم عين امره لامتة فان الله تعالى يقول اذ كان لكم فى رسول الله اسوة
 حسنة و اى اسوة اعظم من هذا التأسي) وهو طلب الزيادة من العلم (لمن عقل
 عن الله تعالى ولو نبهنا على المقام السليمانى على تمامه نرأيت امراً يهولك الاطلاع
 عليه فان اكثر علماء هذه الطريقة) وهى طريقه نظر العقل (جهلوا حالة

سليمان عم ومكانته) وزعموا انه قدم اسمه على اسم الله ملك الدنيا وطلب ان لا يكون
لاحد اعده (وليس الامر كما زعموا والله يقول الحق وهو يهدي السيل)

فصل في حكمة وجودية في كلمة داودية

(فصل حكمة وجودية) اي فصل الحكمة المنسوبة الى الوجود الانساني حاصلة
(في كلمة داودية) اي في روح منسوبة الى داود عليه السلام وانما نسب الحكمة
الوجودية الى داود عليه السلام لان المقصود من الوجود الانساني الخلافة
ولا يتم ذلك بكماله الا بداود عليه السلام لذلك ما ظهرت الخلافة في احد مثل
ظهورها في داود عليه السلام حيث خاطبه الحق بقوله يا داود انا جعلناك
خليفة بخلاف آدم عليه السلام فانه ليس بهذه المثابة في التصريح فلا يظهر
خلافة آدم بتمامه الا بداود (اعلم انه لما كانت النبوة والرسالة اختصاصاً
آلهياً ليس فيها شيء من الاكتساب) اي لا يحصل بتملق ارادة الانسان (اعني
نبوة التسريع) فالنبوة العامة اكونها لازمة للولاية الكسبية خارجة عن هذا
الحكم (كانت عطاياه تعالى عنهم عايهم السلام من هذا القبيل) قوله (مواهب
ليست جزاء ولا يطلب عايها منهم جزاء فاعطاه تعالى اياهم على طريق
الانعام والافضال) يدل من قوله من هذا القبيل على التفضيل (فقال
وهناك اسحق ويعقوب يعني لابراهيم الخليل وقال في ايوب وهناله اهله
ومالهم معهم وقال في حق موسى وهناله من رحمتنا اخذ هارون نبياً الى مثل
ذلك فالذي تولاهم اولاً) اي تولاهم باعطاء كمالهم في الدنيا من غير كسب
(هو الذي تولاهم آخر في عموم احوالهم او اكزها) باعطاء درجاتهم من
غير كسب فكانت نعم الله عايهم في الدنيا والآخرة بطريق الافضال لكونهم
مظاهر اسمه الوهاب فلا ينفك تصرف الاسم الوهاب ولا الجواد عنهم (وليس)
متوايهم (الا اسمه الوهاب وقال في حق داود عليه السلام واقعد آتينا داود
منا فصلاً فلم يقرن الحق) اي باعطاءه لداود عليه السلام (جزاء) اي عملاً

(يطلبه منه) أى يطلب الحق ذلك العمل من داود عليه السلام (ولا أخير)
 الحق (أنه) أى الفاضل (أعطاه) أى أعطى الحق لداود عليه السلام (هذا)
 متداً (الذى ذكره) صفة (جزاء) خبره أى ولا أخير الحق أن الفضل
 الذى أعطى لداود عليه السلام جزاء من عمل داود عليه السلام (ولما طلب الشكر
 على ذلك بالعمل طلبه) أى طلب الحق ذلك الشكر (من آل داود عليه السلام
 ولم يتعرض لذكر داود عليه السلام) فى طلب الشكر (لي شكره) يتعاق بطلبه
 أى إنما طالب الحق الشكر من آل داود لي شكر (الآل) الحق (على ما أنعم به
 على داود) عليه السلام حتى يزيد نعم الله على عباده بالشكر لقوله تعالى
 ﴿ ائْتِن شُكْرَتِي لَازِيْدَنكُمْ ﴾ فكان طلب الشكر من العباد نعمة وعطاء محضاً من الله
 على عباده فاعطاء النعمة على العباد أحب إليه تعالى لذلك طالب الشكر الذى
 يزيده النعمة فالشكر أحب الأعمال الى الله تعالى فاذا لم يطلب على ما أنعم به على
 داود عليه السلام من داود عليه السلام جزاء (فهو) أى ذلك الفضل (فى حق
 داود عليه السلام عطاء نعمة وافضال) فاذا طلب على ذلك من آله جزاء لم يكن
 النعمة فى حق آله افضالاً لذلك قال (وفى حق آله على غير ذلك) بالاعطاء
 والافضال (لطالب المعاوضة) فى حق آله دون داود عليه السلام (فقال
 تعالى اعملوا آل داود شكراً) أى اشكروا الله يا أمة محمد على ما أنعمت به
 على نبيكم محمد عليه السلام كما شكر آل داود عليه السلام على ما أنعمت به
 على نبيهم داود عليه السلام (وقليل من عبادى الشكور) وهو بيان
 لعظمة شأن الشكر عند الله فلا يصل الى مرتبة الشكر من العباد الا قليل
 (وان كانت الانبياء قد شكروا الله على ما أنعم به عليهم) الحق (ووهبهم) من الرسالة
 والنبوة والكمالات المختصة بهم (فلم يكن ذلك) الشكر منهم (عن طلب من الله
 بل تبرعوا بذلك) الشكر (من نفوسهم) كما قام رسول الله صلى الله عليه وسلم
 حتى تورمت قدماء شكر الله لما غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر فلما قيل له
 فى ذلك) يعنى قيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله غفر لك ما تقدم

من ذنبك وما تأخر فلم فعات ذلك الفعل الشاق (قال افلا اكون عبداً شكوراً) لعله ان الشكر اعظم منزلة عند الله فالعبد الشكور من خواص عباده تعالى لذلك قال قل الشكور فطلب رسول الله والانبياء كلهم ان يكون عبداً شكوراً (وقال في نوح عليه السلام انه كان عبداً شكوراً والشكور من عباد الله قليل) فالعبد الشكور هو الذي شكر الله على ما انعم الله به عليه من غير طلب من الله الشكر واما الذي شكر عن طلب من الله فهو ليس عبداً شكوراً فما كان الشكور من عباد الله الا الانبياء عليهم السلام خاصة لورود النص في حقهم وهو قوله تعالى في حق نوح عليه السلام انه كان عبداً شكوراً وقول الرسول عليه السلام ﴿ افلا اكون عبداً شكوراً ﴾ واما غيرهم من المؤمنين وان كانوا شاكرين لكنهم لا يكونون عبداً شكوراً لعدم ورود النص في حقهم نعم قد انعم الله على المؤمنين ببعض نعمة من غير طلب الشكر فببرعوا الشكر من عند انفسهم فكانوا حينئذ عبداً شكوراً لكن الكلام في النص الا لاهی (قاول نعمة انعم الله بها على داود عليه السلام ان اعطاء اسماء ليس فيه حرف من حروف الاصل) والاتصال يعتبر الى البعد فهذه الحروف لا تتصل الى حرف بعدها ويتصل بها غيرها قبلها فهذه الحروف تنقطع عن الحروف الباقية وتتصل الحروف الباقية اليها فداود عليه السلام ينقطع عن العالم اى لا يميل اليه والعالم يتصل اليه لذلك ترجع الحياال معه (فقطعه) اى قطع الحق داود عليه السلام (عن العالم بذلك) اى باعطاء ذلك الاسم له فكان هذا الاسم سبباً لقطعه تعالى عن العالم وانما فعل الحق ذلك في حق داود عليه السلام (اخباراً) اى للاخبار (لنا عنه) اى عن قطعه عن العالم (بمجرد هذا الاسم) المنقطع الحروف قوله بمجرد يتعلق باخباراً (وهي الدال واللام والواو) فلما اعطاه ذلك علمنا منه ان الله قد قطعه عن العالم بدون مجاهدة وكسب من داود عايه السلام فكان ذلك القطع عطاء نعمة وافضال من الله على داود عايه السلام (وسمى الله محمداً عليه السلام بحروف الاتصال والانفصال فوصله) اى محمداً

صلى الله عليه وسلم بذلك الاسم من جهته وصله (به) اى بالحق او وصله بسبب
 هذا الاسم الى الحق (وفصله) بهذا الاسم من جهة فصله (عن العالم فجمع له)
 اى لمحمد عليه السلام (بين الحالتين) حالى الاتصال والافتصال (فى) (افظ
 اسمه) فعلنا من اسم محمد صلى الله عليه وسلم ان محمداً صلى الله عليه وسلم
 قد انفصل عن العالم واتصل بالحق بخلاف داود عليه السلام فانه وان علنا
 انقطاعه عن العالم واتصاله بالحق لكن الاتصال بدلالة المعنى فان الانقطاع
 عن العالم يوجب الاتصال بالحق فدل اسم داود عليه السلام عليه التزاما وهو
 معنى قوله (كما جمع لداود عليه السلام بين الحالتين من طريق المعنى ولم يجعل
 ذلك) (فى اسمه فكان ذلك) الجمع فى اسم محمد صلى الله عليه وسلم (اختصاصاً
 نحمد عليه السلام على داود ع) قوله (اعنى التنبه عاياه باسمه) تفسير اقوله فكان
 ذلك اختصاصاً (قم له الامر) اى امر الجمع (من جميع جهاته) من الاسم والمعنى
 (وكذلك فى اسمه احمد فهذا) اى الجمع بين الحالتين فى اسم محمد واسم داود
 عليهما السلام (من حكمة الله تعالى) وهى الانقطاع عن العالم والاتصال ظاهر
 بالحق فلا يخلو ما فى الوجود امظا وكتابة وعملاً وخارجاً عن حكمة آلهية
 ولا يطلع على هذا المعنى الا من اكمل بصره بالنور الاسمى (ثم قال فى حق
 داود عليه السلام) والضمير المنصوب (فيما اعطاه) راجع الى ماى وما اعطاه
 اياه (على طريق الانعام) والضمير المجرور فى (عايه) راجع الى داود عاياه السلام
 والجار والمجرور يتعاق بالانعام ترجيع الجبال معه التسبيح مقول قال التسبيح
 منصوب بترجيع اى قال الله فى حق داود عاياه السلام (ترجيع الجبال معه التسبيح)
 فى قوله وسخرنا الجبال معه يسبحن بالعنى والاسراق (فتسبح) الجبال (تسبحه ليكون
 له) اى لداود عاياه السلام (عمماها) اى عمل الجبال (وكذلك) خبر مقدم (الطير)
 مبتدأ اى وكالجبال الطير فى الترجيع معه التسبيح او بالجر على تقدير المضاف اى
 وكذلك قال الله تعالى ترجيع الطير معه التسبيح فى قوله (والطير محشورة كل له اواب)
 وتسبح الجبال والطير معه وهو تسبيح داود لا التسبيح المخصوص بكل منهما

(واعطاء القوة ونعته بها) في القرآن الكريم بكلامه ذا الابدانه اوتاب
 (واعطاء الحكمة) اى علم الحقائق والاسماء والصفات (و) اعطاء (فصل
 الخطاب) قال مولانا سعد الدين فى كتابه المسمى بالمطول يقال الكلام الين
 فصل بمعنى المفصول ففصل الخطاب الين من الكلام الملخص الذى ينبه من
 مخاطب ولا يلتبس عليه او بمعنى الفاصل اى الفاصل من الخطاب الذى يفصل
 بين الحق والباطل والثواب والخطأ (ثم المنة الكبرى والمكانة الزافى) اى
 المرتبة القربى من الله (التى خصه الله تعالى بها التخصيص) قوله ثم المنة مبتدأ
 والتخصيص خبره (على خلافته ولم يفعل ذلك) التخصيص (مع احد من ابناء
 جنسه) اى من بنى آدم (وان كان فيهم خلفاء) فلا يكون نقص الخلافة
 لداود المنة الكبرى والمكانة الزافى بل المنة الكبرى التخصيص على خلافته
 امموم الخلافة وخصوص تنصيبه وانما كان تنصيب الخلافة المنة الكبرى
 دون تنصيب سائر النعم التى خصها لداود لان الخلافة لكونها المرتبة
 الالهية اعلى المراتب كلها فتخصيصها كذلك ولم يلزم فضل داود عليه السلام
 بذلك التخصيص على سائر الخلفاء من الانبياء عليهم السلام تلك الرسل
 فضانا بعضهم على بعض وان الفضل بيد الله يؤتية من يشاء من عباده
 ولو كان داود عايه السلام فاضلا بذات التخصيص على الخلفاء لما نص فضل محمد
 عايه السلام على الانبياء عليهم السلام كما تقتضيه الخلافة غير تنصيب الفضل
 مع ان الفضل بذلك لا يستلزم الفضل مطلقا فالتى الواحد جاز ان يكون
 فاضلا ومفضولا بحسب الوجوه وال مراتب وقد بناه غير مرة (فقال يا داود
 انا جعلناك خافىة فى الارض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى اى
 ما يخطر لك فى حكمك من غير وحي منى فيضلك عن سبيل الله اى عن الطريق
 الذى اوحى اياه) اى بهذا الطريق (الى رسلى ثم تأدب سبحانه معه فقال ان الدين
 يضلون عن سبيل الله اهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب ولم يقل له فان ضللت
 عن سبيلى فلك عذاب شديد) فانظر كيف تأدب الحق مع عباده حتى تتأدب معه

ومع عباده (فان قات و آدم عليه السلام قد نص على خلافة) فما معنى اختصاص
التصيص على خلافة داود عليه السلام (قانا ما نص) آدم عليه السلام على
خلافة (مثل التصيص على) خلافة (داود عليه السلام) واما قال للملائكة اني
جاعل في الارض خليفة ولم يقل اني جاعل آدم عليه السلام في الارض (خليفة
(ولو قال) اني جاعل آدم عليه السلام خليفة (لم يكن) هذا القول الذي
في حق آدم (مثل قوله انا جعلناك خليفة في حق داود عليه السلام فان هذا) اي
قوله في حق داود عليه السلام (محقق) لانه خطاب (وليس ذلك) اي وايس قوله اني
جاعل آدم عليه السلام خليفة (كذلك) في التحقيق لانه غيب (وما) اي ولا (يدل
ذكر آدم عليه السلام في القصة بعد ذلك) اي بعد قوله اني جاعل في الارض
خليفة (على انه) اي على ان آدم عليه السلام (عين ذلك) الخليفة الذي نص الله
عليه فاجعل بالك لا حبارات الحق عن عباده اذا خبرك) اي اخبر بالتصيص
ام لا (وكذلك في حق ابراهيم الحليل قال اني جاعل للناس اماماً ولم يقل
خليفة وان كنا نعلم ان الامامة هنا خلافة ولكن ما هي مثلاً لانه) اي الشان
(ما ذكرها) اي ما ذكر الحق الامامة (باخص استاثها وهي الخلافة) وغيرها
فالامامة تعم الخلافة وغيرها (ثم في داود عليه السلام من الاختصاص
بالخلافة ان جعله خليفة حكم وليس ذلك) اي خليفة حكم (الا عن الله فقال له
فاحكم بين الناس بالحق وخلافة آدم عليه السلام قد لا تكون من هذه المرتبة
فتكون خلافة ان يحام من كان فيها) اي في الارض (قبل ذلك) اي قبل
آدم عليه السلام من الملائكة (لانه) اي لا يدل ان آدم عليه السلام (نائب
عن الله في خاقه بالحكم الا لهي فيهم وان كان الامر كذلك وقع) اي وان كان
آدم نائباً عن الله في خاقه بالحكم الا لهي فيهم في نفس الامر (ولكن ايس
كلاماً) في حق داود عليه السلام (الا في التصيص عليه) اي على داود
عليه السلام (والتصريح به) فامتاز داود عليه السلام عن آدم عليه السلام

في الخلافة تنصيبها (ولله في الارض خلافة عن الله وهم الرسل) فلا اختصاص
في الخلافة كما اختص داود عليه السلام الا على تنصيبها (واما الخلافة
اليوم) اي الخلافة التي بعد انقضاء الرسل (فمن الرسل لا عن الله فانهم) اي الخلفاء
اليوم (ما يحكمون الا بما شرع لهم الرسول عليه السلام ولا يخرجون عن ذلك)
التشريع (غير ان هنا) اي الا ان في مقام الخلافة (دقيقة لا يعلمها) ذوقا وحالا
(الا امثالنا) في العلم والمرتبة (وذلك) الدقيقة المعلومة لنا حاصلة (في اخذ
ما يحكمون به) ومن في (مما) بيان لما (هو) راجع الى ما في مما (شرع للرسول عليه
السلام) على البناء للمجهول من التسريع (فالخليفة عن الرسول من يأخذ الحكم
بالنقل عنه او بالاجتهاد الذي اصله ايضا منقول عنه) هذا تفصيل لقوله
واما الخلافة اليوم فمن الرسل الى قوله غير ان هنا شرع في تفصيل قوله
غير ان هنا دقيقة الى آخره بقوله (وفينا من يأخذه) اي الحكم (عن الله
فيكون خائفة عن الله بعين ذلك الحكم) اي الحكم الذي يأخذه خليفة الرسول
بالنقل او بالاجتهاد ويأخذ من ذلك الحكم بعينه عن الله كما يأخذ الرسول
عنه (فتكون المادة) في اخذ الحكم (من حيث كانت المادة لرسول الله)
عليه السلام وهذه المرتبة والمساواة برسول الله عليه السلام لم تسبق له
البناء الازلية من كبر اولياء الله واتحاد الولي مع اله في درجة واحدة
وهي مادة اخذ العلم اوفى غير ذلك من الكمالات لا ينافي افضاية الاولياء
على الاولياء (فهو) اي من يأخذ الحكم عن الله (في الظاهر) متعلق
بقوله (متبع) اي للرسول (اعدم مخالفه) الرسول (في الحكم) اكون الاخذ
من معدن واحد (كعيسى) عليه السلام (اذا نزل فحكم) فاه يأخذ
الحكم عن الله ويتبع الرسول في الظاهر فيكون خائفة عن الله لا خليفة
عن الرسول اذ لم يأخذ الحكم بالنقل عنه او بالاجتهاد لكن بلسان
الظاهر يقال خائفة رسول الله (وكالني محمد عليه الصلاة والسلام في قوله

تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده (فقد أمر الله تعالى الرسول باتباع هدى الانبياء والمرسلين فالهدى حقيقة واحدة تدوم بدوام الانسان الى يوم القيمة باتباع اللاحق بالسابق (وهو) اى الاخذ عن الله تعالى (فى حق مانعرفه) على صيغة الكلم او الغائب (من صورة الاخذ) بيان لما (مختص) اى لا يأخذ الحكم الا عن الله (موافق) لا رسول فى الحكم فقوله وهو مبتدأ مختص خبره وموافق صفة مختص او خبر ثان (هو) مبتدأ اى ذلك الاخذ (فيه) اى فى اخذه عن الله وتقرير شرع رسول الله عليه السلام وخبر المبتدأ قوله (منزلة ماقرره النبي من شرع من تقدم من الرسل) قوله (بكونه) يتعاق بقوله (قرره) اى قرر الرسول شرع من تقدم من الرسل بإيجاده لا بالنقل عنهم (فاتبعناه) اى الرسول فيما قرره من شرع من تقدم (من حيث تقريره) اى تقرير الرسول (لا من حيث انه هو شرع لغيره قله) اذ لا يكون من هذه الخليفة شرع محمد صلى الله عليه وسلم فحين مأمورون باتباع سريرة محمد صلى الله عليه وسلم لا باتباع شريعة غيره من الرسل (وكذلك) يعنى كما ان ما اخذه الرسول عن الله عين ما اخذه الرسل منه كذلك (احد الخليفة عن الله عين ما اخذه منه الرسول فيقول فيه) اى فى حق الاحد عن الله (بلسان الكشف خاتمة الله ولسان الظاهر خاتمة رسول الله ولهدا) اى ولا حيل ان من عباد الله من يأخذ الخليفة عن الله (مات رسول الله صلى الله عليه وسلم وما يصح مخالفة عنه الى احد عنه ولا عينه لعلمه ان فى امته من يأخذ الخلافة عن ربه فيكون ذلك الاخذ (خليفة عن الله مع الموافقة) لرسول الله (فى الحكم المسروع) والصصوص الواردة فى حق الاصحاب فى الامامة لا فى الخلافة وان كان الامر قد وقع كذلك اكن امر الخلافة لا كما امر الامامة كما عرفت (فلما علم ذلك عليه السلام لم يحجر الامر) اى لم يمنع امر الخلافة عن احد فادا لم يمنع الرسول الخلافة (فله خلفاء فى حلقه يأخذون من معدن الرسول والرسل) قوله (ما اخذه الرسل) معول يأخذون المعدن هو دات الحق

واسمائهُ وصفاته (ويعرفون) عطف على يأخذ (فضل المتقدم) في الرتبة (هناك) اى فى الاخذ عن الله فان الاخذ عن الله يتفاوت بحسب المشارب والمراتب وكم بين اخذ الانبياء عن الله وبين الاولياء فيتفاوت اخذ الانبياء بحسب درجاتهم قال الله تعالى (تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض) وكذا الاولياء وانما فضل الرسول على الخلفاء فى المرتبة (لان الرسول قابل للزيادة وهذا الخليفة) اى الخليفة الذى يأخذ عن الله مع الموافقة فى الحكم المنسوع للرسول (ليس بقابل للزيادة التى لو كان) هذا الخليفة (الرسول قباهما) على صيغة الماضى فاذا كان الامر كذلك (فلا يعطى) الله ذلك الخليفة (من العلم والحكم فيما شرع له) على البناء للمجهول الامر (اما شرع للرسول خاصة فهو) اى الولي الاخذ عن الله (فى الظاهر) متعلق بقوله (متبع غير مخالف بخلاف الرسل) فان شريعة بعضهم تخالف شريعة من قباهم فى بعض الاحكام المسروعة وان كانت شريعة كلهم متفقة فى الهدى لقوله تعالى (فبهديهم اقدهم) فالهداية لا تقل الزيادة والنقصان بخلاف الاحكام (الا ترى عيسى عليه السلام لما تخيلت اليهود انه لا يزيد على) دين (موسى عليه السلام مل ما قاناه فى الخلافة اليوم مع الرسول آمنوا به واقروه فلما زاد) عيسى عليه السلام (حكما او نسخ حكما كان قد قرره موسى عليه السلام) قوله (لكون عيسى عم رسولا) يتعلق بقوله فلما زاد (لم يحتملوا) اى اليهود (ذلك) الرائد او السخ فانكروا عيسى عليه السلام واعرضوا عن حكمه وانما لم يحتملوا (لانه خالف) اى عيسى عليه السلام (اعتقادهم فيه) اى فى الحكم الزائد او الناسخ (وجهات اليهود الامر على ما هو عليه) اى جهات اليهود ان الرسالة تقل الزيادة والنقصان (فطلبت قتله فكان من قصة ما اخبرنا الله فى كتابه العزيز عنه وعنهم فلما كان عيسى او الخليفة (رسولا) قبل الزيادة اما تنقص حكم قد تقرر او زيادة حكم على ان النقص) اى نقص حكم قد تقرر (زيادة حكم لا شك) فان نقص الحكم حكم زائد على ما قرره (والخلافة اليوم ليس لها هذا المنصب) اى

قول الزيادة والنقص * ولما قبل خلافة اليوم الزيادة والنقصان في بعض الاحكام
 المنسروعة وهي المسائل الاجتهادية قال (وانما تنقص او تزيد على الشرع
 الذي قد تقرر بالاجتهاد) و (لا) تزيد ولا تنقص (على الشرع الذي شوفه)
 اي خوطب (به محمد صلى الله عليه وسلم) والشرع الذي شوفه به
 محمد صلى الله عليه وسلم هو المشروع المنصوص الذي لا يقبل
 الزيادة والنقصان لامتناع دخول الاجتهاد فيه فلا يتغير بالزيادة او النقص
 (وقد يظهر من الخليفة) اليوم (ما يخالف حديثا ما في الحكم فيتخيل اه)
 على البناء للمفعول اي فيتخيل اهل الحجاب ان ذلك الحكم منه (من الاجتهاد
 وليس كذلك واما هذا الامام لم يثبت عنده من جهة الكشف ذلك الخبر
 عن النبي عليه السلام ولو ثبت (ذلك الخبر عنده عن النبي من جهة الكشف
 (لحكم به) اي بذلك الخبر (وان كان الطريق فيه) اي في ثبوت الخبر
 (العدل من العدل فاهو) اي فليس العدل (معصوم عن الوهم ولا من النقل
 على المعنى) فاحتمل فيه على ما هو الامر عايه بخلاف الكشف الا آهي فانه
 يعطى الامر على ما هو عليه في نفسه فالكشف الا آهي اقوى وارحم من العدل
 في افادة اليقين (فقل هذا يقع من الخليفة اليوم و) كما يقع من الخليفة اليوم
 ما يخالف حديثا ما في الحكم (كذلك يقع من عيسى عليه السلام فانه اذا نزل
 يرفع كثيرا من شرع الاجتهاد المقرر) لعدم ثبوت ذلك الشرع الاجتهادي
 من جهة كنهه فكل حكم شرعي اجتهادي مقرر اذا وافق كنهه يثبت و اذا
 لم يوافق رفعه (فيين) على صيغة المعلوم او المجهول (رفعه صورة الحق المشروع
 الذي كان عليه النبي ولا سيما اذا تعارضت احكام الائمة في النازلة الواحدة
 فنعلم قطعا انه لو نزل وحي لنزل باحد الوجوه فذلك هو الحكم الا آهي وما عداه)
 اي ما عدا ذلك الوجه (وان قرره الحق) اي ما عدا الوجه الذي لو نزل وحي
 لنزل به (فهو شرع تقرير لرفع الحرج عن هذه الامة واتساع الحكم فيها)
 فعلم منه ان الشارع قد ستر الحق المشروع في بعض احكامه فاختاف الناس فيه

بحسب اجتهادهم وقرر اجتهاد كل منهم لرفع الحرج عن هذه الامة فهذا
 عناية من الله في حقهم فرفع الحرج سبب لحياة الامة فاذا نزل عيسى عليه السلام
 نزل معه الحرج فتمت مدة حياتهم وقرب هلاكهم (واما قوله عليه السلام اذا
 بويح الخليفين فاقتلوا الاخير منهما هذا في الخلافة الظاهرة التي لها السيف)
 قوله (وان) مبالغة (اتفقا فلا بد من قتل احدهما بخلاف الخلافة المغنوية فانه
 لا قتل فيها) لانه الاحكم للسيف لهما اصلاً (وانما جاء القتل في الخلافة الظاهرة)
 في حق الاخير (وان لم يكن لذلك الخليفة) التي جاء القتل في حقه (هذا المقام)
 وهو اخذ الحكم عن الله (وهو خليفة رسول الله عم) كالاولى (ان عدل)
 اذ قول الرسول عليه السلام في حقهما خيفتين يشتمل كليهما على السؤال
 وجواب اما قوله (فن حكم الاصل الذي به) اي بسبب ذلك الاصل (تخيّل
 وجود آلهين) فالقتل يتوجه الى من كان سبباً لتخيّل وجود آلهين وهو
 الثاني دون الاول فان الخليفة مظهر الحق فيتخيّل بتعدد تعدد الحق فوجب
 لرفع التخيّل قتل الثاني الذي هو سببه (ولو كان فيهما آلهة الا الله
 لفسد ما وان اتفقا) اي آلهين (فمن علم) قطعاً (انهما لو اختلفا تقديراً انفذ
 حكم احدهما فالنافذ الحكم هو الآله على الحقيقة والذي لم ينفذ حكمه ليس
 بالآله ومن ههنا) اي ومن قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله انفسداً (نعلم ان
 كل حكم ينفذ اليوم في العالم فانه حكم الله وان) مبالغة (خالف) ذلك الحكم
 النافذ (الحكم المقرر في الظاهر المسمى سرعاً اذا ينفذ حكم الله في نفس
 الامر) وان كان ينفذ في الظاهر من مظهر خاص (لان الامر الواقع) الامر يعم
 جميع الافعال والاقوال (في العالم انما هو على حكم المشية الالهية لاعلى حكم
 الشرع المقرر وان كان تقريره) ان مبالغة اي وان كان تقرير الشرع المقرر
 (من المشية ولذلك) اي ولكون تقرير الشرع من المشية (نفذ تقريره خاصة)
 عند عدم العمل به (وان) بالفتح عطف على نفذ (المشيّة ليست لها فيه) اي
 في الشرع الذي نفذ تقريره خاصة (الا التقرير لا العمل بما جاء به) فالمشيّة

إذا تعلقت تقرير الحكم المشروع خاصة نفذ تقرير ذلك الحكم لا العمل به
 وإذا تعلقت تقريره مع العمل به نفذ تقرير ذلك الحكم والعمل به فالتكاليف
 نفذ تقريرها وأما العمل بها فقد يتفقد لتعلق المشية به وقد لا ينفذ لعدم تعلقها به
 فاذن لم يقع الأمر إلا بحسب المشية فإذا كان الأمر كذلك (فالمشية سلطانها)
 أي قوتها وقدرتها (عظيم ولهذا) أي ولاجل عظمة سلطان المشية (جعلها
 أبوطالب) وهو من كبار الألباء (عرش الذات) أي يظهر حكم الله بها قوله
 (لأنها) علة لقولها سلطانها عظيم ويجوز أن يكون علة لقوله عرش الذات
 أي لأن المشية (لذاتها تقتضي الحكم) فالإيقع في الوجود شيء ولا يرتفع عنه
 قوله (خارجاً) قيد بالوقوع والارتقاء (عن المشية) وعال عدم خروج شيء
 عن المشية وجوداً وارتقاءً بقوله (فإن الأمر الآلهي إذا خولف هنا) أي
 في مقام الشرع (بالمسمى) أي بالذي يسمى (معصية فليس) ذلك الأمر
 الآلهي الذي خولف (إلا الأمر بالواسطة) أي بواسطة الأنبياء كالصلاة
 إذا لم يفعل المكلف فإنه خالف الأمر الواسطي (لا الأمر التكويني) وهو قوله
 تعالى (إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون) ولو أراد الله بالأمر التكويني عن ذلك
 العبد فعل الصلاة لفعل (فما خالف الله أحد قط في جميع ما يفعله من حيث أمر
 المشية فوقع المخالفة من حيث أمر الواسطة) إذا لم يتعلق المشية بذلك الأمر
 (فافهم) إشارة إلى أن هذه المسئلة من دقائق الفن وأعظم مسائله ولما يشعر كلامه
 أن للعبد تأثيراً في الجملة في وجود الفعل نفي ذلك بقوله (وعلى الحقيقة فامر
 المشية إنما يتوجه على إيجاد عين الفعل لأعلى من ظهر) الفعل (على يديه
 فيستحيل أن لا يكون) ذلك الفعل (ولكن في هذا المحل الخاص) فكان ذلك
 المحل شرطاً لصدور الفعل فامر المشية يتعاق بالشرط يتعاق آخر غير تعاقه
 بالشرط لأن المشية تتعاق بعين العبد والعبد يفعل الفعل بلا تعلق المشية بذلك
 الفعل أو يشترك في الفعل معنى المشية فالمشية تستقل في وجود الفعل في التأثير
 كما تستقل في وجود العبد فالعبد لا تأثير له في فعله كما لا تأثير له في وجود نفسه

وانما بنى هذا المعنى على الحقيقة لانه بناء على الظاهر هو أن العبد يكسب فعله
 قاله يخلقه فكان للعبد تأثيراً في فعله بهذا الوجه ولا تأثير بذلك الوجه فمرا دالله
 بحسب الوقوع في الخارج تابع لمشيته وبحسب الوجود العلى فالمشيية تابعة له
 فلا جبر فان كان الجبر فمن العبد لا من الله وانما كان من الله ان لو كان المعلوم
 والمراد تابعاً للعالم والمشيية من كل الوجوه (فوقنا يسمى به مخالفة لامر الله ووقنا
 يسمى موافقة وطاعة لامر الله ويتبعه لسان الحمد والذم على حسب ما يكون وما
 كان الامر في نفسه على ما قرنا) من انه لا يقع شئ في الوجود ولا يرتفع خارجاً
 عن المشية (لذلك) يتعلق بقوله (كان ما ل الحاق) في الآخرة (الى السعادة)
 اى الى الرحمة (على اختلاف انواعها) اى انواع السعادة لان ما ل بعضهم الى
 رحمة خالصة من سوب الالم وهم اهل الجنان وبعضهم الى الرحمة الممزجة
 من العذاب وهم المخادون في النار قوله كان جواب لما (فعب) الحق (عن
 هذا المقام بان الرحمة وسعت كل شئ وانها سبقت الغضب الالهى) اى
 العذاب الالهى باستيفاء اعلم ان العذاب فى حق العباد الهى وامكانى
 والعذاب الالهى ينقطع باستيفاء حقوق الله وحقوق الناس في النار عن عصاة
 المؤمنين ثم يخرجون منها ويدخلون النعيم لان ذواتهم يقتضى ذلك وعم
 الله منهم فتعاقبت مشييته على حسب علمه فوق الامر على حسب تعاقب مشييته
 والعذاب الامكانى هو الذى يقتضيه ذات الممكن فلا ينفك ذلك العذاب عن
 ذات الممكن في الآخرة ابدأ وهم المخادون في جهنم ابدأ فانهم وان انقطع العذاب
 الالهى في حقهم باستيفاء الحقوق الشرعية لكن لا ينقطع عنهم العذاب
 الذى يقتضى ذواتهم ظهريهم بانقطاع العذاب الالهى عنهم فان ذواتهم تقتضى
 ذلك وعلم الله منهم ذلك وتعاقبت مشييته على ذلك فكانت المشيية تابعة
 لمقتضى ذواتهم فلا تسبق الرحمة في حقهم "لا على العذاب الالهى لا
 العذاب الامكانى لتقدمه على المشيية وانما يكون ذلك ان نوكانت المشيية
 متقدمة من كل الوجوه على ذوات المعلومات ومقتضياتها وليس كذلك كما
 قال الشيخ الاكبر خسف الكتاب فما شاء الاتباع وما علم الاما اعطته المعلومات

فسبق في حقهم من جهة كونهم تابعة للمشية في وجودهم ووجود مقتضياتهم
فما لهم الى الرحمة من هذا الوجه واما من جهة ان المشية تابعة باحوالهم
ومقتضياتهم فما لهم الى الالم ابدأ فالله تعالى اعطى كل ذي حق حقه فحقهم
على حسب اقتضاء ذواتهم الراحة مع الالم وهذا هو العيم في عين الجحيم
والنعيم الذي في عين الجحيم لا يخلو ابدأ عن نوع من العذاب وبه حصل
التوفيق بين اهل النسرع واهل التحقيق فلا يزالون عن العذاب المتمتج
بالالم ابدأ ولو كان احد منهم آمن بالله ورسوله وعمل بمقتضاء ولا يعصى الله
قط في مدة عمره ولا يبقى على ذمته حقوق الناس اصلاً وقبض في آخر جزء
من عمره على الشرك للقضاء السابق عايه نعوذ بالله من ذلك فقد وصل
في النار بلا حساب ولا عذاب غايته وهي الرحمة المتمتجة بالالم كما ان من
اهل الجنة من يال غايته بلا حساب ولا عذاب واما الذين لم يؤمنوا بالله
ورسوله فاهم عذاب اليم لاستيفاء الحقوق الشرعية ثم الوصول الى غايتهم
وهي الرحمة المتمتجة بالالم ومن العذاب الذي نشأ من شقاوتهم الذاتية
حبسهم في بيت مظلم بلا اكل وشرب على الابد وهو اقل العذاب
الابد لهم واشد عذابهم خلودهم في نار شقاوتهم الذاتية بعد
انقطاع عذاب نار شقاوتهم العارضية وهي محالفهم السرائع وقد
فهمت هذه المسئلة من كلام الشيخ هكذا فتوقفت ولم اسطر الى ان جاء
الاثبات على فهمي من روح صاحب الكتاب ولقد أورد الشيخ هذه
المسئلة كثيراً ما استعظماً لسانها واهتماماً على فهمها فافهم فان
فهمها سعادة ينحل به جميع المشكلات الاعتقادية الكلامية السريعة
(والسابق متقدم فاذا لحقه) اي المتقدم او السابق بالسلوك اذ هو غايته لان
الكل سالك الى الغاية (هذا) فاعل لحقه (الذي) صفته (حكم عايه
المتأخر) اي العذاب مدة ايام دولته (حكم عليه المتقدم) وهو الرحمة والا
كان ذلك العد عدم محضاً وهو خلاف ما وقع عليه النص والكشف من

انهما مع اهلها بيقين لا يقين (قائه الرحمة اذ لم يكن غير هاسق)
 من مواعظ ظهورها والعذاب الذي اجتمع معها لا يبعد غيرها وان لم يكن
 عنها (فهذا) اي هذا المعنى الذي يناء بقولنا والسابق متقدم (معنى
 سبقت رحمته غضبه) وما سبقت الرحمة على الغضب الا (تحكم الرحمة على من
 وصل اليها) وانما وجب الوصول اليها (فاتها في الغاية وقفت والكل سالك
 الى الغاية فلا بد من الوصول اليها فلا بد من الوصول الى الرحمة ومفارقة
 الغضب) فكانت الرحمة مركز العالم كلها (فيكون الحكم لها في كل واصل اليها
 بحسب ما تعطيه حال الواصل اليها) لان بعضهم يصل اليها في عين الحميم مع
 بقاء الالم وبعضهم يصل في دار النعيم بلا الالم (شعر* فمن كان ذافهم) اي ذا بصيرة
 وصاحب كشف (يشاهد ما قلناه) من غير اخذ عن قولنا (وان لم يكن) ذا (فهم)
 (فياخذ عناه) اي فيدرك هذا المعنى عن قولنا على ما هو الامر عليه بالعقل
 السليم وهم المؤمنون بحال اهل الله وفيه اشارة الى ان المحيين من زمرة اواباء الله
 (فثامه) اي فما في هذه المسئلة في نفس الامر (الا ما ذكرناه فاعتمد* عليه وكن
 بالحال فيه) اي فيجاد كرهنا لا تكن بالقال (كما كنا*) بالحال فيه (فنه) اي من الحق او من
 الرسول اذ ما في الكتاب كله نزل اليه من الرسول في الرؤيا وان كان في التحقيق
 من الله (الينا ما تلونا) اي الذي تلونا (عايكم* وانا) نزل (اليكم ما) اي ايس
 (وهبناكم مناء) اي من عند انفسنا (واما تايين الحديد قلوب قاسية) اشارة الى
 القلوب القاسية التي يلينها الزجر والوعيد تايين اي كتلين (النار الحديد وتايين
 الحديد ما هو صعب) فلا صعب في القلوب القاسية التي كالحديد فانها يلينها الوعظ كما
 يلين النار الحديد (وانما الصعب قلوب اشد قسوة من الحجارة فان الحجارة تكسر
 وتكلسها النار ولا تلينها) فالهجارة وان كانت لا تلينها النار لكنها تكسر
 القلوب القاسية من اشد قسوة من الحجارة بحيث لا يلين بالزجر ولا تكسر وهو قوله
 تعالى (وهي كاللحجارة او اشد قسوة) (وما الان) الحق له لداود عليه السلام
 (الحديد الا لعمل الدروع) يضم الدال جمع الدرع (الواقية) اي الحافظ

عن ضرر سلاح العدو و (تيسرها من الله ان لا يتقى) على البناء المجهول (الشيء
الا بنفسه فان الدرع يتقى به السنان والسيف والسكين والتصل فأتقت (انت
(الحديد) اى من الحديد (بالحديد) فجاء الالتقاء من الحديد بالحديد
فى شرع داود عليه السلام (فجاء الشرع المحمدى باعوذ بك) من حيث
رحماتك (منك) من حيث انتقامك (فهذا) المذكور (روح تليين الحديد
فهو المنتقم الرحيم) فيستعاذ من الاسم المنتقم بالرحيم (والله الموفق) لهذه
الاستعاذة وادراك روح الشريعة لاغير

فصل فى حكمة نفسية فى كلمة يونسية

(فصل حكمة نفسية) بفتح الفاء (فى كلمة يونسية) ولما كان بين النفوس الناطقة
وبين هذا النبي مناسبة فى بعض الاحكام وهى ابتلاؤه بالحوت واستلاؤها
بالتعاقب بالجسم الظلماني وغير ذلك من المناسبات الجامعة التى ذكرها
داود القيصرى فى شرحه لهذا الكتاب اورد حكمته فى كنهه (اعلم
ان هذه الشاة الانسانية بكمالها) قوله (روحاً وجسماً ونفساً) وقع تميزاً
بكمالها (خاقها الله على صورته) اى على صفته الكاملة من السمع والبصر
والقدرة والارادة وغير ذلك كما قال كنت سمعه وبصره الخ فاذا خلق الله
هذه الشاة على صورته (فلا يتولى) احد (حل نظامها الا من خاقها اما يده)
اى اما حل يده من غير واسطة فى الخارج (وليس) سبب الحل (الادلك)
اى اليد (او بامر) اى بامر الحق كالتعصاى وغيره من الاسباب السريعة
فقوله وليس الا ذلك جملة معترضة بين قواه اما يده او بامر له حل
فى احدهما فقطعت احتمال السبب الآخر غيرهما (ومن تولاهما) اى ومن تولى
حل نظام هذه الشاة (بغير امر الله) اى بغير امر شرعى كاقول بغير حق
(فقد ظلم نفسه وتعدى حد الله فيها) اى فى الشاة الانسانية (وسعى فى
خراب ما امره الله بعمارته) وهو قوله تعالى (ومن يتعد حدود الله فقد ظلم

نفسه) (واعلم ان الشفقة على عبادة الله احق بالرعاية من الغيرة في الله) اي من القتل بامر الله واورد دليلا على ذلك بقوله (اراد داود عليه السلام بنيان بيت المقدس فبناه مرارا فكما فرغ منه تهدم فشكى ذلك الى الله فاوحى الله اليه ان يتى هذا لا يقوم على يد من يسفك الدماء فقال داود عليه السلام يا رب الم يكن ذلك) الدماء (في سيالك قال الله تعالى بلى ولكن هم ليسوا عبادي) فاسفق الحق عباده الذين وجب عليهم القتل بامرهم فكيف على عباده الذين لم يجب عليهم القتل (فقال) داود عاياه السلام (يا رب اجعل نيانه على يدي من هو مني فاوحى الله اليه ان اسك سليمان عليه السلام بنيه فالعرض من هذه الحكاية مراعاة هذه الاشياء الانسانية وان اقامتها اولى من هدمها الا ترى عدو الدين قد فرض الله في حقهم الجزية والصلح ابقاء عاياهم وقال وان جنحو الاسلام فاجمعا) اي للاسلم وهو مؤنت سماعي (الا ترى من وجب عاياه القصاص كيف شرع نولي الدم اخذ الفدية او العفو فان ابي فحينئذ بقتل الا ترى سبحانه اذا كان اولياء الدم جماعة فرضى واحد بالدية او عفى وباقي الاولياء لا يريدون الا القتل كيف يراعى من عفى ويرجع على من لم يعف فلا يقتل قصاصا الا ترااه عاياه السلام يقول في صاحب التسعة) اي صاحب الحيل (ان قتله كان ماله) حكاينه مذكورة في كتب الاحاديث (الا ترى تعالى يقول وحزاء سيئة سيئة ماها فجعل القصاص سيئة اي يسوء ذلك الفعل مع كونه مسروعا فمن عفى واصلح فاجره على الله لانه) اي لان المعفو عنه (على صورته) اي على صورة الحق (فمن عفى عنه) اي عن القاتل (ولم يقتله فاجره) اي اجر من عفى عنه (على من) وهو الحق (هو) راجع الى المعفو عنه (على صورته) الضمير المجرور راجع الى من (لانه) اي لان الحق (احق به) اي بالمعفو من ذلك العد العفو (اذا شاء) اي العد (له) اي انفسه ليكون مظهرا لكماله واحكامه (وماظهر الحق) بالاسم (الظاهر الا بوحوده) اي بوجود العبد او بوجود الانسان (فمن راعاه) اي الانسان (فانما يراعى الحق) قال رسول الله صلى الله عاياه وسلم (من اكرمنا فقد اكرمنا

ومن اكرم مني فقد اكرم الله تعالى (وما يذم الانسان لعينه) اذ عينه مخلوق على صورة الحق (وانما يذم لفعاله وفعاله ليس عينه وكلامنا) في مدحه (في عينه) لا من حيث فعله (ولا فعل الا الله ومع هذا ذم منها) اي من الافعال (ما ذم وحمد ما حمد ولسان الذم على جهة الغرض مذموم عند الله) واما لسان الذم على جهة الشرع فمدوح عند الله فالمذموم بلسان الذم على جهة الغرض ليس بمذموم عند الله بل هو مذموم عند صاحب الغرض لعدم موافقة ذلك النية غرضه فذمه ليس باخبار عن النية على ما هو عليه فلا يكون ذمه لحكمة (فلا مذموم الا ما ذمه الشرع فان ذم الشرع لحكمة يعلمها الله او من اعلمه الله) فكان ذم الشرع اخبارا عن النية على ما هو عليه فذلك الذم لا يخلو عن حكمة (كما شرع القصص للمصلحة) قوله (ابقاء) بيان للمصلحة ومفعول لنسرع (لهذا النوع وادعاا للمتعدى حدود الله فيه) اي هذا النوع الانساني قال الله تعالى (ولكم في القصص حيرة يا اولي الالباب) قوله (وهم) مبتدأ (اهل لب النية) خبره (الذين عتروا) صفة اهل لب اي اولي الالباب اهل لب النية الذين اطلعوا (على اسرار النواميس) اي السرائع (الالهية و) اسرار (الحكمية) العقلية (واذا علمت ان الله راعي هذه النشأة و) راعي (اقامتها فانت اولي) واحق من الحق (بمراعاتها ذلك) خبر (بذلك) يتعلق بالظرف (السعادة) مبتدأ اي اذا حصل ذلك بسبب رعاية هذه النشأة السعادة فالحق اولي منك برعاية هذه النشأة لانه انشاء لاجل ظهور احكامه فانت اولي منه برعايتها اذ بها لا بغيرها يحصل لك السعادة وهي اجر من الله واذا لم يراع الحق لم يزد ولم ينقص في الوهية وكال ذاته نية واذا لم تراع تحصل لك السعادة فقد انحطت عن درجة الكمال اذ كمال الانسان السعادة لا غير فانت احق بالاولوية في رعايتها وبما ذكرنا اندفع توهم المخالفة بين قوله لانه احق به وبين قوله فانت اولي بمراعاتها وانما تحصل لك السعادة برعايتها (فانه) اي الشأن (مادام الانسان حيا يرجي له تحصيل صفة الكمال) وهي ظهور معرفة الله

تعالى منه (الذى خلق له) فاذا راعيته فقد اعته لتحصيل كماله فينتد كان
اجر عملك على الله (ومن سعى في هدمه فقد سعى في منع وصوله لما خاق له)
فن سعى في منع وصوله لما خلق له فقد سعى في منع وصول نفسه لما خلق لها
لقوله تعالى فجاء سيئة سيئة مثاها فآله تعالى يجازى عباده بمثل اعمالهم
(وما احسن) تعجب (ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الا انبئكم)
اي اخبركم (بما هو خير لكم وافضل من ان تلقوا عدوكم فتضربوا رقابهم ويضربوا
رقابكم ذكر الله) اي لا يقابل جزاء الغزاة في سبيل الله جزاء ذكر الله لان
فيه منعا عن ذكر الله بسبب عدم بيان الرب فالانسان مادام حيا يرجي له
ذكر الله وان كان عدو الله (وذلك) اي وبيان افضلية ذكر الله من الغزو
في الشهادة في سبيل الله (انه) اي الشأن (لا يعلم قدر هذه النشأة الانسانية الا
من ذكر الله الذي هو المطلوب منه) وهو الذي يشاهد الذكر به ربه (فانه تعالى
جليس من ذكره) اي حاضر لمن ذكره (وانجليس مشهود اذا كرومق
لم يشاهد اذا كره الحق الذي هو جليسه فليس بذاكر) بالذكر المطلوب
بل هو ذاكر باللسان خاصة وهو من الغافلين عند اهل الله فذكره ليس
بذكر الله على الحقيقة (فان ذكر الله) بالذكر المطلوب (سار في جميع اجزاء
العبد) من قواه الروحانية والجمانية قوله (لا من ذكره باسائه خاصة)
عطف على قوله جليس من ذكره اي فان الله تعالى جليس من ذكر بالذكر
الساري في جميع اعضاءه لا جليس من ذكره باسائه خاصة (فان الحق
لا يكون في ذلك الوقت) اي في وقت ذكر العبد باللسان خاصة لا بقلبه وروحه
(الا جليس اللسان خاصة فيراه اللسان من حيث لا يراه الانسان) واي
ذلك من تمام مراد الله بل المطلوب من ذكر الانسان رؤية الانسان ربه
لا رؤية جزء من اجزائه فاذا رآه الانسان فقد رآه كل جزء من اجزاء الانسان
من حيث يراه الانسان فالكمال ذكر الانسان لا ذكر اللسان قوله (بما هو راء)
يجوز أن يكون متعلقا بقوله لا يراه اي من حيث لا يراه الانسان بالذي هو

اي الانسان لا يراه وهو بصره المعروف الموضع بل يراه الانسان بما يراه به
 اللسان لان للسان بصر يخصه ويجوز أن يكون متعاقبا بقوله فيراه اي يراه
 اللسان بالذي هو اي اللسان رآه ولا يراه بما يرى به الانسان والمقصود من رؤية
 اللسان الحق رؤيته بما يرى به الانسان كما ورد في الخبر الصحيح (كنت سمعه وبصره
 وبى يسمع وبى يبصر) فكان هذا القول من قبيل التازع فاليهما اعمل قدر
 مفعول الآخر والضمير العائد الى الموصول محذوف وهو به وظهر من هذا
 البيان ان ذكر الله افضل من سائر الاعمال (فافهم هذا السر) اي افضل سر
 الذكر (في ذكر الغافلين فالذاكر) وهو الانسان (من الغافل حاضر) لا غافل
 (بلا شك والمذكور جايه فهو) اي الذاكر وهو الانسان (يشاهده) اي
 يشاهده جايه وهو الحق (والغافل) وهو الانسان (من حيث غفاته)
 لا من حيث جزئه الذاكر اذ من هذه الحيثية ذاكر في الجملة لا غافل لذلك قيده
 بهذه الحيثية (ليس بذاكر فاهو) اي فليس الحق (جايه الغافل فان الانسان
 كبير) بالاجزاء (ماهو) اي ايس الانسان (احدى العين) لكون عينه مركبا
 من الاجزاء (والحق احدى العين) لكونه لاجزاء له (كثير بالاسماء الالهية)
 والاسماء الالهية ليست اجزاء لذات الحق وهو منزّه عن الاجزاء والنأيف
 معناه ان ذاته تعالى موصوفة بالصفات الكثيرة فيعدد عند اعتبار العقل فانه من
 حيث انه ضارّ بغير من حيث انه نافع عند العقل (كما ان الانسان كبير بالاجزاء
 وما يلزم من ذكر جزءه اذ ذكر جزء آخر) حتى يلزم من ذكر الجزء ذكر الكل
 يلزم الذكر المطلوب في كل ذاكر من الانسان فاعتبر الى هذا البيان هل تغنك
 ذاكر ام غافلا واذكر الله ذكر المطلوب حتى كان الحق جليسا بخلاف سائر
 الاعمال من الغزو وغيره فانه ما كان الله جايسا لعامتها والمقصود من تحقيق
 الذكر في هذا المقام تحريض وترغيب للسالكين الطالبين لاسرار الذكر (فالحق
 جليس الجزء الذاكر منه) اي من الانسان (والآخر متصف بالغفلة عن
 الذكر ولا بد أن يكون في الانسان جزء) قوله (يذكر به) جاز على البناء

المجهول والمعلوم وانما لا بد للانسان جزء ذا كراذولم يكن كذلك لعدم الانسان
 (فيكون الحق جليس ذلك الجزء) الذاكر فيحفظ ذلك الجزء بذكر الله
 وجليسه (فيحفظ باقى الاجزاء بالغاية الالهية) بسبب الجزء الذاكر والانسان
 مادام ذا كرا للحق فهو حى محفوظ بالغاية الالهية فاذا جاء اجله قسى ذكر الله
 فطراً عليه الموت * ولما اتجه ان يقال ان وجود الانسان خير محض فى حقه من
 عدمه ومراعى عند الله فما الحكمة يتولى الحق بهدمه بالموت اجاب عنه بقوله
 (وما) موصولة (يتولى الحق بهدم هذه النشأة بالمسمى موتا فليس باعدام) مطلقا
 حتى تقوت الحكمة (وانما هو) اى الموت (تفريق) لاجزاء الانسان
 (فياخذ به وليس المراد) بالموت (الا ان ياخذ الحق اليه تعالى) كما ان للتصاص
 وان كان سبباً للموت حكمة وهى ابناء النوع الانسانى كذلك للهدم وان كان
 سبباً للموت حكمة وهى اخذ الحق عبادة به وتقريبه الى ذاته تعالى وانجاء هم
 عن العالم الجسمانى الظلمانى وادخالهم فى نور ذاته وصفاته وهذا خير فى حق
 الانسان من حياته وبقائه فى الدنيا (واليه يرجع الامر كله) وموت الانسان
 سبب رجوعه الى الله تعالى فما فعل الانسان الا باحسن الامر فى حقه (فاذا
 اخذه اليه) بقبض روحه (سوى له مركبا غير هذا المركب من جنس الدار
 التى ينتقل اليها وهى دار البقاء) فكان ذلك المركب بقيا (لوجود الاعتدال)
 الذى يوجب البقاء وينافى الفناء (فلا يموت) بعد ذلك (ابدا) اى (لا تفرق
 اجزاؤه) الاخرية - ولما اتجه ان يقال ان هذا الكلام لا يصدق الا فى حق
 اهل النعيم واما اهل الجحيم فيفرق اجزاء ابدانهم الاخرية بالتصوص كما
 قال الله تعالى (كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها) فالنار تأكل لحومهم
 وعظامهم فتفرقت الاجزاء بأكل النار ثم سوى لهم مركبا من الابدان
 الاخرية فلا بقاء لهم بهذا المعنى اى بمعنى عدم افتراق الاجزاء اجاب عنه
 بقوله (واما اهل النار فما لهم الى النعيم) يعنى ان تبديل جلودهم واقفاء اجزائهم
 بسبب اكل النار لحومهم قبل وصولهم الى نعيمهم الخاص بهم وبعد وصولهم وان

كانوا يعذبون بالنار ابداً ويتنعمون بمشاهدة ربهم ابداً لكن لا يموتون ابداً اي لا
يفترق اجزاؤهم بذلك لحصول الاعتدال بالاحراق وتبديل الابدان فكان حالهم
في النار حال اهل النعيم في النعيم في عدم افتراق اجزاء ابدانهم والنعيم باق وكذا اهله
باق سواء كان في دار النعيم او المحجيم * اعلم ان هذه المسئلة مبنية على اصل عند
اهل الله وهو أنهم قسموا اسماء الله تعالى بحسب الاحكام منها ما لا ينقطع حكمه
ابداً كالاسماء الحاكمة على الآخرة منها اللطيف والقهار وهذان الاسمان قسم
من الاسم الآخر فلا ينقطع حكم القهار ابداً وهو وصول اثره الى اهل النار
وهو العذاب كما ان حكم اللطيف لا ينقطع حكمه ابداً في دار السلام فلا يخلو اهلهما
عن العذاب كما لا يخلو اهل دار السلام عن النعيم فلا ينقطع حكم النار عن اهلهما
وهو الاحراق هذا هو الاصل الثابت بالنص الالهي والكشف الالهي عند
الشيخ صاحب الكتاب وامثاله من اهل الله * فاذا علمت هذا فاعلم ان معنى قوله
واما اهل النار فقالهم اي آخر حالهم ان يرجع من العذاب الخاص عن الراحة
والنعيم الى النعيم الممتزج بالعذاب فتبدل عذابهم الخالص الى العذاب الذي فيه
العذاب لان العذاب محرق في الاصل وهذا لا يكون الا بظهور حكم الرحمة
التي سبقت في حقهم بعد استيفاء الحقوق فكان العذاب لاستيفاء الحقوق ساقطاً
في حقهم وبعد ذلك ظهر العذاب الذي اقتضته شقاوتهم الذاتية فعذبوا لاجل
ذلك على الابد لاستيفاء الحقوق فصار النار برداً وسلاماً لارواحهم من هذا
الوجه ومولماً لابدانهم من حيث شقاوتهم الذاتية فقد تساوى راحتهم عذابهم
فيجتمع نوع من الرحمة بنوع من العذاب فيهم لاستحقاقهم الذاتي فلا ينقطع
حكم الرحمة بعد الوصول اليها ولا حكم القهر عنهم ابداً (ولكن) هذا النعيم
حاصل لهم (في النار) وانما كان النعيم لهم في النار (اذ لا بد لصورة النار بعد
انتهاء مدة العقاب) وهي مدة استيفاء الحقوق (ان تكون) تلك الصورة النارية
مع بقاء صورته اللونية (برداً وسلاماً على من فيها) من حيث روحانيتهم من جهة
انها لا تأكل لحومهم وجلودهم ولا تضجت وتمزقت جلودهم ولا يفنى ابدانهم
لكنها احرق ابدانهم بوجه آخر فلا يطلع على اقتداتهم بعد ذلك لعدم تبديل

الجلود ونفسيها فلا يصل الي ارواحهم بخلاف العذاب الاول فانه يأكل النار ابدانهم ويبقى اقدتهم ليصل الي ارواحهم ثم وثم الى ماشاء الله ثم سوى مركبا معتدلا من جنس هذا الدار لا يفتنى بعذاب النار فلا مخالفة بين الطائفتين في دوام اصل العذاب بل الاختلاف في نوعه ولا يضر في الاعتقادات الدينية هذا المقدار من الاختلاف في مثل هذا المحل فانه محل تحير العقول فيه فارواحهم في راحة تجلي الحق لهم بالرحمة التي سبقت في حقهم وايصاله لهم غذاء ارواحهم من انكشاف جماله على حسب مراتبهم فهم في راحة غير راحة فالنار تكون بردا وغير برد ولا يعجزك هذا الكلام فان الانسان اذا شرع في تحصيل الكمالات بتكاليف الشاقة التي لا تلائم الطبع والنفس فهو في تعب وعذاب من حيث النفس والبدن وتلذذ وراحة من حيث الروح فان روحه متلذذ بنتائج هذه الاعمال الشاقة لاجل تلذذه تحمل الاعراب فكانت الراحة مع العذاب في حق الكفار احق من الراحة بدون العذاب اذ راحتهم نتيجة عذابهم فكلما ازدادوا عذابا ازدادوا راحة كما ان طالب المعارف الا لهية كلما ازدادوا تعباً ومشقة ازدادوا راحة ولذة روحانية وهي تلذذ راحة بالمعارف (وهذا) اي كون النار برداً وسلاماً على من فيها (نعيمهم) وهذا المقدار القليل الغير المتعدي به من النعيم ضيافة الله ايم فانه وان كانوا اشقياء لكنهم ليسوا عباد الله فلا وجه لمنع ضيافة الله عن عباده بكليتها قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (اكرموا الضيف ولو كان كافراً) والاكرام ايصال النعم وحسن المعاشرة معه والسرور وضع على الحقيقة فدل ذلك الحديث على ان الاكرام على حسب حالهم ومقامهم واقع عند الله فما اكرم وانعم عليهم الا يكون النار عليهم برداً وسلاماً فقط لا غير مع ان زيادة النعم بالغاً ما بالغ حسن عند الله تعالى لذلك لا يبعد ولا يحصى نعمه لعباده الا الله على ان كونهم في جحيم بلا كل وشرب وحور ولباس حرير وغير ذلك من نعم الجنان عين العذاب وان كان النار برداً وسلاماً واياك وظن السوء لاولياء الله في ظهور مثل هذا المعنى منهم * فلما ذكر حوال اهل النار مثل بقصة ابراهيم عليه السلام

تفهميا لاهل الحجاب لان بعض احوالهم في النار تشبه بعض احوال ابراهيم عليه السلام والا فليس حالهم كله يشبه حال ابراهيم عليه السلام فقال (فعيم اهل النار بعد استيفاء الحقوق) التي كانت ثابتة على ذمتهم فالنعيم حاصل لهم بعد استيفاء المتقم حقوق الغير فعذبوا على الابد لاستحقاق ذواتهم التي تقتضى الشقاوة ابدا فتمتع اجابتهم الدعوة في اى حال كانوا ويدعون الى السجود اى الى الاطاعة فلا يستطيعون فعذبوا بها بنار الجلال على الابد فذواتهم باقية وكذا اقتضاؤها وهو شقاوتهم الذاتية ومقتضى الشقاوة الذاتية التعذيب على الابد بنوع من العذاب وذاته تعالى اقضت سبقة رحمته على غضبه فكان حق الرحمة السابقة على الغضب وحق الشقاوة الذاتية التعذيب على الابد ومن مقتضى ذاته ان يعطى كل ذى حق حقه فجمع الله تعالى بحسب مقتضى حكمته الراحة والالم في وجودهم ومن اعتقد ان للتى الواحد وجوها مختلفة بالظهور والجناء متضادة بعضها بعضا وعرف ان النجائيات الالهية متنوعة علم ما قلناه (نعيم) منصوب بتقدير حرف الجر (خليل الله حين القى في النار فانه عليه السلام تعذب) ماض على البناء المعلوم اى تعذب بنفسه من غير تعذيب من الله بمس النار (برؤيتها) تعذب (بما) اى بسبب الذى (تعود) بالدال المهملة ماض معلوم من التعود اى اعتقاد ابراهيم عليه السلام (فى علمه وتقرر من انها) اى النار (صورة تولم من جاورها من الحيوان وما علم) ابراهيم عليه السلام (مراد الله فيها ومنها فى حقه) اى فى حق ابراهيم عليه السلام (فبعد وجود هذه الآلام) المذكورة فى وجود ابراهيم عليه السلام (وجد) ابراهيم عليه السلام النار (برداً وسلاماً مع شهود الصورة اللونية) التي توجب الاحراق فعلم ابراهيم عليه السلام ان التأثيرات كلها لله لا لالاشياء فزال عن ابراهيم عليه السلام هذا الالم لزوال تعوده بعلم الالم فلا يخاف ابراهيم عليه السلام من النار بعد ذلك اى بعد وجدان النار برداً وسلاماً فلا يتعذب بشهود الصورة اللونية لعدم ذوقه الم النار واما اهل النار فانهم لتعودهم بذوق يخافون عن

عود العذاب على عادته الاولى لبقاء الصورة النارية فيتعذبون بشهود الصورة
ابداً فيرضون بذلك العذاب بالضرورة لعلمهم بعدم النجاة عن النار ابداً فانهم
يظنون قبل ذلك ان في حقهم رحمة تصل اليهم ويرجونها ولكن لا يدرون
كيفيتها ووقتها فلما وصلت اليهم بهذه الكيفية انقطع رجاؤهم فرضوا بمقامهم
وحالهم وذلك نعيمهم ولا يرفع بذلك حكم النصوص على تخليدهم في العذاب
بل تصدق النصوص على ذلك التقدير ايضا فلا وجه للنزاع مع اهل الله فيه
فمن نازع فقد نازع بلا دلائل وتمسك قوله (في حقه) متعلق ببدأ وسلاماً
او بوجد (وهي) اي الصورة اللونية (نار في عيون الناس) ونور وراحة
وسلام في حق ابراهيم عليه السلام حتى لو كان مع ابراهيم عليه السلام احد
من الناس لحاز احرافه ولو في حجة مع ابراهيم عليه السلام مع كون النار في حق
ابراهيم عليه السلام ببدأ وسلاماً فكان حال اهل النار حال ابراهيم عليه
السلام في انه تعذب برؤيتها ولما تموت في علمه قبل وجدان النار ببدأ وسلاماً
مع انه لا يخلو في تلك الحالة عن الراحة الروحانية فهو في ذلك الوقت متلذذ
ومتألم حتى ان جبرائيل عليه السلام جاء لخلاصه حين القي في النار فقال
ابراهيم عليه السلام يكفني علم ربي بحالي فهذا القول منه يدل على راحته
ومحبي جبرائيل يدل على تألمه وكل ذلك في شخص واحد في وقت واحد
وهكذا احراق اهل النار في النار على الابد (قائى الواحد يتنوع في عيون
الناظرين) فان النار برد وسلام في عين ابراهيم عليه السلام ونار محرق في عيون
الناس (هكذا) اي كنار ابراهيم عليه السلام (هو) ضمير الشأن (التجلى
الآلهي) عبارة عن الضمير فان التجلى الآلهي وان كان واحداً لكنه يتنوع
بحسب قابلية الخلائق فيتكرر بذلك واهل الحجاب لعدم علمه بذلك يزعم
ان الامر في نفسه ينحصر الى ما في علمه فينكر بعض التجليات الحفية عن
ادراكه فاذا علمت ان التى الواحد يتنوع (فان شئت قلت ان الله تجلى)
لقلوب عباده (مثل هذا الامر) اي مثل تجلى نار ابراهيم عليه السلام

اعيون الناظرين وهذا ظهور الحق في الحق (وان شئت قلت ان العالم في النظر اليه وفيه) قوله في النظر اليه اشارة الى مرتبة الصفات وقوله وفيه اشارة الى مرتبة الذات (مثل الحق في التجلي) خبر ان اى العالم يتنوع في مرآة وجود الحق كما يتنوع الحق في مرآة العالم عند التجلي وهو ظهور الخلق في الحق (فيتنوع) التجلي (في عين الماطر بحسب مزاج الناظر) هذا في التجلي الشهادي (او يتنوع مزاج الناظر لتنوع التجلي) هذا في التجلي الغيبي وقدمر بيان هذين القسمين في الفصل الشعبي (وكل هذا سائغ في الحقائق) ولما فرغ من احوال الآخرة رجع الى ماسدده وهو قوله والاسان بالموت يرجع اليه فقال (ولو ان الميت او المقتول اى ميت كان) شقيا او سعيدا (او اى مقتول كان) ظيما او حقا (اذ مات او قتل) قوله (لا يرجع الى الله) خبر ان (لم يقض الله بموت احد ولا سرع قلبه) جواب لو اى ولو قضى بالارجوع لوقع موت العبد بلا حكمة مع ان وجوده راجع ومراعى عند الله وذلك محال على الله (فالكل) سواء كان ميتا او مقتولا (في قضته فلا فقدان) للعبد (في حقه) اى في حق الحق (فنسرع القتل وحكم بالموت لعلمه بان عبده لا يفوته فهو راجع اليه) بالموت (على ان في قوله واليه يرجع الامر كله اى) يقع (فيه) اى في الامر (يقع التصرف وهو) اى الحق (المتصرف) فلا يخلو العبد ان يكون متصرفا فيه الحق ابدأ والعدم المحض لا يقبل التصرف فلا يكون العبد بالموت عدما مطلقا فحذف اسم ان للعالم به اى على ان في قوله واليه يرجع الامر كله دلالة على هذا المعنى (مما خرج عنه) اى ما ظهر عن الحق (نىء لم يكن) ذلك السيء (عنه) اى عين الحق في بعض صفاته لا في كلها كما قال الشيخ الاكبر في مواضع وكل وصف وصف الله به نفسه كئنا نتصف به الا الوجوب الذاتى فانه لاحظ للانسان فيه وكل وصف نتصف به اصف الحق به الا الامكان الذاتى ولوازمه فان ذلك يستحيل على الله ثم كلامه (بل هويته) اى هوية الحق هو راجع الى الهوية باعتبار اصافتها الى الحق

لذلك ذكر (عين ذلك الشيء) من وجه وهو كونه مخلوقاً على صفة الحق لا غير
فانه قال قدس سره من قبل فان الالسان كبيراً ما هو احدى العين والحق احدى
العين فدل ذلك الكلام على امتناع اتحاد العينين (وهو) اى ما ذكرناه (الذى
يعطيه الكشف في قوله واليه يرجع الامر كله) اشارة الى ان اخذ هذا المعنى
من هذا القول لا يكون الا بالكشف لخصائه من ادراك العقول فظهر منه
ان للقرآن والاخبار معان لا تظهر ذلتها عاينها الا بالكشف لا نهي

فصل في حكمة غيبة في كلمة ايوبية

لما كان سر بيان سر الحياة في الماء اظهر وكان سر النسيء غيبه وكان طهارة
جسم ايوب عليه السلام عن الامراض بالماء سمي هذه الحكمة غيبية و اضافها
الى كلمته لذلك استدعاء بقوله (اعلم ان سر الحياة سرى في الماء فهو) اى الماء
(اصل العناصر والاركان) وهى النار والتراب والهواء والحياة صفة من
صفات الله تعالى حقيقة واحدة كلية شاملة على جميع الموجودات لكن يظهر
في بعضها في العموم والخصوص وفي بعضها لا يظهر الا في حق الخصوص وسرها
هو الهوية الالهية الظاهرة بالصورة الحيوانية فاول ما ظهرت به الهوية لا الهية
الحياة لذلك تقدمت على باقى الصفات تقدماً ذاتياً واول ما ظهرت به الحياة من
الممكنات الماء لذلك كان اول كى تى واصله (ولذلك) اى ولاحل سر بيان
سر الحياة في الماء (جعل الله من الماء كل شىء حياً) كالحوانات فيها خلقت من
نطفة الامهات والاباء وهى الماء وكنباتات فانها لا تبت الا (ومائه) اى وما في
العالم عند الخواص (شىء الا وهو) حى فانه ما من شىء الا وهو يسبح بحمد الله
ولكن لا يفقه (يجوز على البناء المجهول والمعلوم فمعناه على المجهول لا يفقه
احد (تسبحه) بسىء (الا بكشف آلهى ولا يسبح) بحمد الله (الا حى فكل شىء
حى وكل شىء اصله الماء) عند اهل الحقيقة بخلاف اهل الحجاب فانه يزعم ان
بعض الاشياء حى وبعضها ليس بحى وان اصل بعضها من الماء وبعضها ليس
من الماء (الاترى العرش كيف كان على الماء) لقوله تعالى (وكان عرشه على

الماء) (لانه تكون منه قطفي) اي ارتفع (عاليه فهو يحفظه من تحته) اي الماء يحفظ العرش من تحته فاذا كان الماء اصلاً للعرش كان اصلاً لكل ما احاط العرش بكل شيء اصله الماء قال بعض الافاضل المراد بالماء الذي هو اصل كل شيء النفس الرحمانى الذى كان عرشه عليه ويراد بالعرش الملك فهذا وجه صحيح قد بين الشيخ في مواضع لكن لا يناسب هذا المقام فان اول الكلام مختص بالعناصر وهو قوله سرى في الماء فهو اصل العناصر وقوله فكل شيء حتى وكل شيء اصله الماء نتيجة القياس وما ينتج القياس الصحيح الا عين الدعوى وهى وكل شيء من العناصر اصله الماء المتعارف فالمراد بالعرش العرش المتعارف عند اهل السرى واما قوله رضى الله عنه فى الحكمة العيسوية وما فوق السموات كالعرش والكرسى وملائكتهما طيرون لا عنصريون فهو ماثت عند اهل الحقيقة والعرش عند اهل السرى سابع السبعة التى خاقت من دخان الماء الذى هو اصل العناصر ويدل على ما قلناه قوله الا ترى العرش فانه انما اوردته بعد اثبات المطلوب تسهياً لفهم اهل الحجاب بما هو معلوم ومسلم عندهم فاليهم قائلون ان العرش المعروف عندهم كان على الماء المتعارف وانه يحيط بالاشياء وما هذا الا قول منهم بان اصل كل شيء الماء ولكن لا يشعرون فيشعرهم بذلك بهذا الكلام ليزول حجابهم فيطعمون حقيقة الامر فى دأثرتهم اولان المراد ييراد هذا الكلام فى اول النص بيان خواص الماء الذى هو يربل به مرض ايوب عليه السلام وهو الماء المتعارف والماء الذى هو النفس الرحمانى خارج عن المنقصود فى اختصاص ازاله الم ايوب عليه السلام بالماء فما زال الماء مرض ايوب عليه السلام الا الحكمة مختصة وهى سرى ان الحياة فى الماء المتعارف بالذات وفى غيره بواسطة الماء فان قيل كيف يصح قوله فهو اصل العناصر والاركان فقد ورد فى الحديث النبوى ان الله خالق درة بيضاء فنظر اليها بنظر الجلال والهيبة فذابت حياء قصار نصفها ماءً ونصفها ناراً فحصل منها دحان فخلق السموات من دحانها والارض من زدها ومقتضى هذا الحديث ان الماء ليس باصل للنار فلما المراد بالنار المتعارف وهو النار التى تسخرج من الحديد والحجر

بضرب احدهما على الآخر فالارض زبد الماء والحجر والحديد من جنس الارض
فالماء اصل النار وعلى الحقيقة ان الصورة المذابة وان تضخت الحرارة النارية
والبرودة المائية لكن المائية غالبية في هذا المزاج المذابي حتى لو عين له الاسم
لاستحق باسم الماء دون غيره فعلى كلا التقديرين كان الماء اصلاً للنار لكن هذا
المعنى غير مناسب بالمقام كما قلنا في نفس الرحمانى وانما قلنا المائية غالبية في هذه
الطبيعة لامتناع الاعتدال الحقيقى الذى يوجب البقاء وذا لا يكون الا في الوجود
الآخرى فالاعتدال لا يكون الا فيه (كما ان الانسان خالق الله عبداً فتكبر على ربه
وعلا عليه) هذا اشارة الى من ادعى الربوبية (فهو سبحانه مع هذا) اى مع تكبر
عبده عليه لا يتكبر عليه ولا يهلكه مع انه قادر بذلك (يحفظه من تحته) بلطفه
وكرمه (بالنظر الى علو هذا العبد) من حيث انه مخلوق على صورته (الجاهل
بنفسه) ولو عرف نفسه لعرف ربه ولو عرف ربه ماتكبر وما علا (وهو) اى
المذكور معنى (قوله عليه السلام لو دليت بحبل ليهبط على الله فانار الى ان نسبة
التحت اليه كما ان نسبة الفوق اليه) وفي بعض النسخ كما نسبة الفوق اليه وفي بعض
النسخ كما نسبة الفوق اليه فما زائدة للتأكيد اى كنسبة الفوق اليه (في قوله
يخافون ربهم من فوقهم وهو القاهر فوق عباده فله الفوق) اى فبت ان به
الفوقية بهذه الآية باضافة الفوق الى الانسان (والتحت) بهذا الحديف فلا يظهر ان له
الفوق والتحت الا بالانسان لاستواء نسبة الفوق والتحت اليه لكونه محيطاً بالاشياء
من جميع الجهات (واهذا) اى ولا جل استواء نسبة الفوق والتحت اليه (ما ظهرت
الجهات الست) اى الى الحق بنى (الا بانسان فهو على صورة الرحمن) فان
الجهات الست وجميع الصفات المتقابلة سره ولا يظهر سره اليه الا بمن هو
على صورته كما مر تحقيقه في اول الفصل الا دعى فظهر ان الفوق والتحت
لله لا للانسان وما عرف العبد الجاهل ذلك فتفوق على ربه وعلا وكلام
بعض الافاضل في توجيه هذا الكلام مما لا ينبغي لهذا الكلام (ولا يطعم
الا الله وقد قال الله في حق طائفة) اى في حق قوم عيسى عليه السلام
(ولو أنهم اقاموا التوراة والانجيل) اى ولو عملوا بما فيهما من الاحكام

(ثم نكر وعمم) المعطوف (فقال و) اقاموا (ما انزل اليهم) من الاحكام
 (من ربهم قد دخل في قوله وما انزل اليهم من ربهم كل حكم منزل) من
 ربهم (على لسان رسول الله) ولم يوجد ذلك الحكم نسخاً او انبأاً في
 التوراة والانجيل والا لكان من التورية والانجيل كسائر الاحكام الموجودة
 فيهما ويدل عليه قوله (او ما هم) من ربهم على قلوبهم مما لا يعلم بالتورية
 والانجيل وما انزل على لسان رسول من الاحكام والا لكان ذلك الحكم
 داخلاً فيها والمقصود تعميم الحكم لهما لا يدخل فيها (لا كانوا) من المعارف
 الآلية وهي الارزاق الروحانية (من) جهة (فوقهم) انغوى كما كانوا الرزق
 الصوري من فوقهم الصوري سبب امتار فعلى اى حال (وهو المظلم من الخفية
 التي سبب اليه و) لا كانوا الرزق انغوى (من تحت ارجلهم) بالسلوك والرياضات
 والمجاهدات كما كانوا الرزق الصوري من انواع الفواكه من الارض التي
 تحت ارجلهم (وهو المظلم من النجاسة التي تسببها الى نفسه على لسان رسوله المترجم
 عنه) بقوله لو دأبتم بحبل الهميط على الله ' ولما فرغ عن بيان حفظ وجود
 الحق عباده من فوقهم وتحتهم رجع الى ايات حفظ الماء وجود العرش من تحته
 فقال (ولو لم يكن العرش على الماء ما انحفظ وجوده فانه الحياة ينحفظ وجود الحى
 الا ترى الحى اذا مات الموت العرفى ينحل اعضاء نظامه وتعدم قواه عن ذلك النظم
 الخاص) وكل شئ حى وكل حى ينحفظ وجوده بالحياة ومن الماء كل شئ حى
 فادام يكر اعرش على الماء لم ينحفظ وجوده من تحته فلم يكن حياً بل ينحل
 اعضاءه عن النظم الخاص وتبدات اخرى فاحتص حفظ الانسان بالحق
 الآلى ما- تى وحفظ العرش بالماء مع انه هو حافظ ايضا لعظميا لسان الانسان
 فعظمه الله حتى تعظيم فلو علم الانسان قدره عند الله لم يخالف الله قط ' ولما فرغ
 عن بيان خواص الماء وما يتوقف عليه من معرفة حال ايوب سرع في بيان حال
 ايوب عليه السلام قال (قال الله تعالى لا يوب اركض) اى اصر (و حلب)
 الارض فمدا ركض حرج منها الماء فقال (هذا مغسل بارد اى ماء بارد) يزيل

باغتساله مرضك من بدنك وانما كان الماء بارداً (لما كان عليه من افراط حرارة
 الالم فسكنه الله) افراطها (يبرد الماء) من التسخين الضمير يرجع الى الافراط
 فسكن الله افراطها الزائد المهلك ففي الحرارة النافعة للانسان والاشارة
 فيه وهي ان الله تعالى امر نبيه بضرب الرجل على الارض ليخرج منها الماء
 لازالته الم البدن فهو امر لنا بالسلوك والمجاهدة ليخرج الماء الحية وهو العلم
 بالله والارض وجودنا لازالة امراض ارواحنا وهي الحجبات المعدة عن الحق
 وفي هذه الآية سر لطيف وهو ان السالكين سلوك التقوى بالمجاهدة
 والرياضات اذا اجتمعوا في منزل وذكروا الله كثيراً باعلى صوت و ضربوا
 ارجلهم على الارض مع الحركة اى حركة كانت وكانت نيتهم بذلك لازالة
 الم الروحاني جاز منهم ذلك اذ ضرب الرجل الصوري على الارض الصورية
 مع الذكر الصوري بنية خالصة يوصل الى الحقيقة اذا من حكم سرعى الاوله
 حقيقة يوصل عامله الى حقيقته (واهدا) اى ولكون الازالة افراط الحرارة
 مطلقا (كان الطب النقص من الزائد والزيادة في الناقص فالمقصود) من نقص
 الزائد وازدياد الناقص (حباب الاعتدال ولا يلبس اليه الا به يقاربه) فكان
 المزاج المحرف قريباً من الاعتدال بالتداوى (واما قلنا ولا سبيل اليه اعني
 الاعتدال من اجل ان الحقائق والشهود يعطى التكوين مع الانفاس على الدوام
 ولا يكون التكوين الا على ميل يسمى) ذلك الميل (في الطبيعة انحرافا) كالانسان
 وغيره من الحيوانات (او تعفينا) كما في المأكولات والمسروبات كالفسكهة
 والاسعصير وغيرها اذا تغيرت امزجتهم (وفي حق الحق) يسمى ذلك
 الميل (ارادة وهو) راجع الى الارادة باعتبار الميل (الى المراد الخاص دون
 غيره والاعتدال يؤذن بالسواء في الجميع وهذا) السواء (ليس بواقع) لاعطاء
 الحقائق والشهود خلاف (فلهذا) اى فلا حل عدم وقوع التسوية في الجمع
 او فلاجل هذا المذكور (منعنا من حكمة الاعتدال) بقوانا ولا سبيل اليه "لانه
 يقاربه (وقد ورد في العلم الالهي النبوي اتصاف الحق بالرضى وبانغضب

وبالصفات المتقابلة والرضى منزىل للغضب (عن المغضوب عليه) والغضب
منزىل للرضى عن المرضى عنه والاعتدال ان يتساوى الرضى والغضب (
وهذا ليس بواقع كما مر آتفا فاذا ثبت ان حقيقة الرضى ازالة الغضب عن المغضوب
عليه وحقيقة الغضب ازالة الرضى عن المرضى عنه (فما غضب الغاضب على
من غضب عليه وهو عنه راض فقد اتصف) الحق (باحد الحكمين في حقه)
اى فى حق المغضوب عليه (وهو) اى الاتصاف باحد الحكمين فى حق المغضوب
عليه وهى الرضى والغضب (ميل) من الاتصاف بالرضى الى الاتصاف بالغضب
فكان الغضب قبل اتصافه بالغضب متصفاً بالرضى فى حقه اذ الغضب ازالة
وحدود الرضى (وما رضى الحق عن من رضى عنه وهو) اى الحق (غاضب عليه
فقد اتصف باحد الحكمين فى حقه وهو) اى الاتصاف باحد الحكمين فى حق
المرضى عنه وهو الرضى (ميل) من الاتصاف بالغضب الى الاتصاف بالرضى
والمقصود أن الله لا يخلو عن الاتصاف فى حق عباده باحد هذين الحكمين
المتقابلين فلا بد اتصافهما باحدهما فى حق شخص قبل ان يسبق اتصافه بالآخر
فى حق ذلك الشخص لعدم الاعتدال فانقطع التسلسل بقوله سبقت رحمتى على
غضبي الا ترى ايوب عليه السلام كيف اتصف الحق باحد الحكمين
فى حقه فاتصف الحق بالغضب عند المرض اذ الغضب عين الالم فا زال
ذلك الالم بالماء فاتصف فى حقه بالرضى اذ زوال الالم عين الرضى فقد
اتصف الحق فى حق الانبياء عليهم السلام باحد الحكمين فالهم يتألمون بآية
الورود وان لم تمسهم النار فقد اتصف الحق فى حقهم بالرضى وبادخال الجنة
فزال عنهم ذلك الالم فقد ظهر من هذا التحقيق ان اهل النار ما غضب الله
عليهم الا وهو عنهم راض فكان حكم الرضى ثابتاً فى حقهم فلا يدوم غضب الله
عليهم فى النار فالهم حكم الرضى من الله الذى سبق على الغضب وانما يدوم
عذابهم اذا لم يتصف الحق فى حقهم باحد الحكمين بان يتساوى الرضاء

والغضب وليس بواقع فالواقع اتصاف الحق باحد الحكمين في حقهم فالواقع في حقهم حكم الرضاء من الله بازالة الغضب وهذا معنى قوله (واما قلنا هذا) المذكور (من اجل من يرى ان اهل النار لا يزال غضب الله عليهم دائماً في زعمه) فاذا كان غضب الله عليهم دائماً في زعمه (فما لهم حكم الرضى من الله) في زعمه فاذا قات هذا من اجل ذلك قلنا (فصح المقصود) وهو ان لهم حكم الرضا من الله فلا يصح قول من زعم انه ما لهم حكم الرضى من الله فكان الامر كما قلنا لا كما قاله فكان هذا القول منه ردّاً لمن زعم ان اهل النار لا يزال غضب الله عليهم دائماً (فان كان كما قلنا حال اهل النار الى ازالة الآلام وان سكنوا النار فذلك رضى فزال الغضب نزوال الآلام اذ عين الآلم عين الغضب ان فهمت) تصريح منه بان الوجود المذكورة في اثبات حكم الرضى والرحمة تدل على جواز وقوع ذلك الحكم لهم فلا يقع ان يكون العذاب دائماً لهم فيؤدى ادلته الى التوقف بين جواز دوام وقوع العذاب وبين جواز ازالته فمذهبه التوقف في مثل هذه المسئلة كما بيناه من قبل وسنبين ان شاء الله تعالى في مسئلة فرعون فقد أعاد الشيخ رضى الله عنه هذه المسئلة في هذا الكتاب كبيراً في مواضع اتخذه في كل اعادة فائدة جديدة للطالين لذلك سرحت في كل مرة وان كان البيان كافياً في موضع فلما بين غضب الله وهو ا يصل الآلم الى عباده اراد ان يبين غضب الناس فقال (فمن غضب) من الناس على غيره (فقد تأذى) بذلك الغضب (فلا يسعى في استقاء المغضوب عابه بايلاء الألبند الغاضب الراحة بذلك) الا يلاء فاذا وجد الراحة بايلاء المغضوب عابه (فينتقل الآلم الذى كان عنده الى المغضوب عليه والحق اذا افردته) اى اذا نظرت من حيث غناه (عن العالم يتعالى علواً كبيراً عن هذه الصفة على هذا الحد فاذا كان الحق هوية العالم) اى اذا نظرت من حيث اسمائه وصفاته كان مرآة للعالم (فما ظهرت الاحكام كلها الا فيه ومنه) مع انه متعال منزّه بالانفعال والتأثير بالاحكام كظهور احكام الرأى فى المرآة فان صورة المتألم فى المرآة

لاتألم به الرائي او تقول اذ كان الحق هوية العالم ففي حق كل فرد من العالم هوية من الحق مختصة به يظهر جميع احكامه في الهوية المختصة به وهو الحق الخالق وهو العبد فالتألم هو الحق الخالق لا الحق الخالق فلا يستريح الخالق باستراحة المخلوق ولا يتألم بتألمه فهو هوية العالم هو الحق المخلوق لا الحق الخالق فالانسان من حيث تحققه بالصفات الالهية من الحياة والقدرة والارادة وغير ذلك يقال له حق ومن حيث امكانه وتحققه بالصفات اللائقة بشانه حق ومن حيث وجوبه الذاتي خالق وموجد جرى اصطلاحهم على ذلك (وهو) اى ظهور الاحكام كلها فى معنى قوله 'لاحتياجه اليه' قوله واليه يرجع الامر كله (فى الظهور فيه كما ان الصورة فى المرآة ترجع فى الظهور الى صاحبها) حقيقة (وكشفاً) اى يعلم هذا المعنى من هذا القول بالحقيقة والكشف فكل شئ يرجع اليه لاحتياجه اليه من كل الوجوه لا يرجع هو الى شئ أصلاً وهو المرجع والمآب فاذا كان الامر فى نفسه على ما قلناه فان عبد ضعيف (فاعده) بما امرن (وتوكل عليه حجاباً) اى حياة من ربك (وسترا) اى وكن مستور الحال بين الناس بحفظ آداب الشريعة والطريقة (فايس فى) عالم (الامكان) وهو عالم الاول والاخر والظاهر والباطن (ابداع من هذا العالم) وهو العالم الظاهر الجامع جميع ما فى العوالم (لانه على صورة الرحمن) يتعلق بقوله اوجده الله تعالى (اى وانما كان هذا العالم ابداع من غيره من العوالم لان الله اوجده على صورة الرحمن قوله (اى ظهر وجوده تعالى بظهور العالم) تفسير لقوله على صورة الرحمن اوجده الله اى وانما كان ابداع لانه ظهر وجود الحق بظهور العالم لابطوانه وفيه دليل على ان علم الشريعة لكون ظهور وجود الحق بظهوره ظهوراً تاماً ابداع من العلم المسمى بالباطن وكان ابداع العلوم كلها (كما ظهر) حقيقة (الانسان) وهى الروح الانسانية (بوجود الصورة الطبيعية) وهى هذا الهيكل المحسوس قوله (فحن) يجوز أن يكون عبارة عن الانسان خاصة اى فاذا كان الامر كذلك فحن مع ارواحنا

وابدانا (صورته الظاهرة) اى الصورة الفائضة لارواحنا منه (وهو يته
تعالى روح هذه الصورة المدبرة لها) لظهور وجود الحق بوجودنا لكوننا
على صورة الرحمن كما ظهر الحق بوجود هذا العالم لكونه على صورة الرحمن
فالعالم من حيث كونه عبارة عن الهيئة الاجتماعية كان على صورة الرحمن اى
يظهر الحق فيه مع جميع صفاته واسماؤه وافعاله وليس كذلك اجزائه الا
الاسان فانه وان كان جزءاً منه لكنه لكونه جامعاً لما فيه كان على صورة الرحمن
ويجوز أن يكون كناية عن العالم كله فحقن اى العالم من حيث صورته الجمعية
(فما كان التدبير) اى تدبير الحق العالم كله (الا فيه) اى فى الحق (كما يمكن)
التدبير (الامنه) فكان الحق مدبراً فيه ومدبراً منه اى يقع التدبير منه وفيه
بالاعتبارين هذا لسان الوحدة (فهو الاول بالمعنى) اى يظهر اوليته بسبب
المعنى (والاخر بالصورة) اى يظهر آخريته بسبب ظهور الصورة
(وهو الظاهر بتغيير الاحكام والاحوال) اذ لا بد من متغير فيظهر الحق
بسبب تغير الاحوال (والباطن بالتدبير) اى بتدبير خلقه (وهو بكل
شئ عليم) فاذا كان بكل شئ عليم (فهو على كل شئ شهيد) وانما قال
الله فى حقه فهو على كل شئ شهيد (ليعلم) ان علمه بكل شئ (عن شهود
لا عن فكر) ويجوز ليعلم ان يكون مبنياً للفاعل من الاعلام ايعلم الحق
خاقله او من العلم اى ليعلم الخالق وان يكون مبنياً للمفعول (فكذلك علم
الاذواق) عن شهود (لا عن فكر وهو) اى علم الاذواق (العلم الصحيح) لانه
حاصل بتجلى الحق اعاده بعلمه فلا يقع فى هذا العلم خطأ (وما عداه) من العلم
(فخدس وتخمين ليس بعلم اصلاً) * ثم رجع الى بيان حكمة مسألة ايوب
عليه السلام فقال (ثم كان لا يوب عليه السلام ذلك الماء) اى الماء الذى سرى
الحياة فيه فكان ذلك الماء ماء الحياة (من راباً لارالة الم العطش) وهو نار
الاختياق (الذى هو) حاصل له (من النصب) اى الضرر بفتحى النون والصاد
وضمتهما وضمة وسكون (والعذاب الذى مسه به) اى بذلك العذاب (الشيطان

اي البعد عن الحقائق ان يدركها على ما هي عليها) فلما اغتسل ايوب زال حرارة بدنه التي كانت من مس الشيطان بضر فاذا شرب زال حرارة العطش من روحه التي حصلت من مس الشيطان اي البعد عن ادراك الحقائق وهو الحجاب الذي يقع على عين القلب فيبعده عن الادراك فاشار عليه السلام في كلامه الى الله الروحاني فاذا شرب ادرك الحقائق وانما فسر الشيطان بالبعد عن ادراك الحقائق مع ان الشيطان بعيد عن ادراك الحقائق ليس يبعد لكون البعد من صفة الشيطان فكان المعنى اني منى شطن الشيطان فتركت الاضافة الى الشيطان مألغة (فيكون) ايوب عليه السلام (بادراكها في محل القرب وكل مشهود قريب من العين ولو كان) ذلك المشهود (بعيداً بالمسافة) من البدن (فان البصر) بسبب خروج الشعاع منه (يتصل به) اي بالمشهود (من حيث شهوده ولو لا ذلك) الاتصال (لم ينهده) اي لم يشهد الشاهد المشهود (او يتصل المشهود بالبصر) بحسب انطباعه (كيف كان) قات (فهو) اي الشهود (قريب بين البصر والبصر وهذا) اي ولاجل كون الشهود قريباً بين البصر والبصر (كنى) اي اني (ايوب عليه السلام) كلامه (في المس) بالكناية (فاضافه الى الشيطان) بقوله اني منى الشيطان وهو البعد (مع قرب المس فقال البعيد مني) وهو الشيطان (قريب مني لحكمة في) وهذه الحكمة هو الحجاب الذي يمس عين قابله فالشيطان يقرب منه بسبب هذا المعنى فطلب من الله ازالة الحجاب عنه خوفاً عن تصرف الشيطان فيه (وقد علمت ان القرب والبعد امران اضافيان فهما نسبتان لا وجود لهما في العين مع ثبوت احكامهما في البعيد والقريب) فكان البعيد من الشيء لمعنى قريباً منه لمعنى آخر كما ذكر في المشهود فانه قريب من الشاهد من مشهوده بعيد من حيث المسافة (واعلم ان سر الله في ايوب عليه السلام الذي جعله عبرة لنا وكتاباً مسطوراً حالياً) اي لا يعرف معنى ذلك الكتاب الا اهل الحال ومنسوبا الى حال ايوب عليه السلام (تقرؤه هذه الامة المحمدية لتعلم ما فيه) من الاعلام على البناء للفاعل

او من العلم على البناء للمفعول او على صيغة الغيبة وكذا قوله (فخلق بصاحبه)
 اى فصل هذه الامة فى الدرجة بمقام صاحب ذلك الكتاب وهو ايوب
 عايه السلام فى الرضاء بالقضاياء والصبر على البلايا فمن صبر منا على
 الاعمال الشاقة فى طريق الحق فقد اعطى الله له ما اعطى ايوب
 عليه السلام وانما جعله الله هكذا (تسريقالها) اى لهذه الامة واى
 تشريف وتكريم اعظم من هذا الذى ابتلى نبيه لنا (فانى الله عليه) اى فاذا
 كان البصر اجمل الوصف الجميل واكرمه عند الله اثنى عليه (اعنى على ايوب
 عايه السلام بالصبر مع دعائه فى رفع الضر عنه فعلمنا) من معاملة الحق مع ايوب
 عايه السلام (ان العبد اذا دعا الله فى كشف الضر عنه) اى عن نفس العبد
 (لا يقدح فى صبره) والا لما اثنى الله على ايوب عليه السلام (وانه) اى والحال
 ان ايوب عايه السلام (صابر وانهم لعبد) ولو كان دعاؤه فى كشف الضر عنه
 يقدح فى صبره لما جعله متصفا بهذه الصفة الحسنة (كقَالَ) تعالى فى حقه
 (انه او اب اى رجاء الى الله) فى كشف الضر (لا الى الاسباب) فلا ينافى صبره
 اذ الرجوع الى الله فى كل امر احسن الصفة الحسنة فلا ينافى الصبر بل انما ينافيه
 الرجوع الى الاسباب فى رفع الضر (والحق يفعل) مادعاء العبد (عند ذلك) اى
 عند دعائه (بالسبب) وانما اعطى الحق ما طلبه العبد منه بالسبب مع ان الله قادر ان
 يفعله بدون سبب (لان العبد) وان كان رجاء الى الله لكنه (يستند اليه) اى السبب
 ولما اتجه ان يقال لا يجوز رجوع العبد الى الاسباب مع ان الرجوع الى الاسباب
 رجوع الى الله بحسب العين على ان الازالة لا يكون الا بالاسباب فلا يذم العبد فى
 رجوعه الى ما يزيل به ضرره فلا ينافى ذلك الرجوع ايضا صبره اجاب ذلك بقوله له
 (اذ الاسباب المزيله لامر ما) من الامور المضارة (كثيرة) والعبد لا يعلم يقينا
 ان الحق باى سبب كشف ضرره (والمسبب واحد العين فرجوع العبد الى
 الواحد العين المزيل بالسبب ذلك الالم اولى) اى اوجب (من الرجوع الى
 سبب خاص ربما لا يوافق) ذلك الرجوع (علم الله فيه فيقول) العبد (ان الله

لم يستجب لي دعائي (وهو مادعاء) اى والحال ان العبد لم يدعوا فافترى على الله
وعلى نفسه وهو لا يشعر بذلك واساء الادب (وانما جح) اى مال العبد فى وقت
دعائه (الى سبب خاص لم يقتضه) اى السبب (الزمان ولا الوقت فحمل ايوب
عليه السلام بحكمة الله اذ كان نيا لما علم) ايوب عليه السلام (ان الصبر الذى هو
حبس النفس عن الشكوى) مطلقا (عند الطائفة) الذين لم يروا الامر
على ما كان عليه (وليس ذلك) اى مذهب الطائفة (بمجد للصبر عندنا) اى
عند الانبياء والاولياء الكاملين (وانما كان) هذا عندنا (حبس النفس عن
الشكوى لغير الله لا الى الله فحجب الطائفة نظرهم فى ان الشاكي يقدح بالشكوى
فى الرضاء بالقضاء) كما يقدح فى الصبر بالبلاء (وليس كذلك فان الرضاء بالقضاء
لا يقدح فيه الشكوى الى الله ولا الى غيره وانما يقدح) الشكوى (فى الرضاء
بالمقضى ونحوه ما خوطبنا بالرضاء بالمقضى والضرر هو المقضى ما هو عين القضاء)
اذ المقضى هو المحكوم به والقضاء حكم الله فظهر ان الصبر اخص مطلقا من الرضاء
(وعلم ايوب عليه السلام ان فى حبس النفس عن الشكوى الى الله فى رفع الضرر
مقاومة القهر الالهى وهو) اى مقاومة القهر الالهى ذكر الضمير باعتبار حبس
النفس او باعتبار ما بعده (جهل بالنخص اذا ابتلاه الله بما تألم منه نفسه فلا يدعوا
الله فى ازالة ذلك الامر المولم بل ينبغي له عند المحقق ان يتضرع ويسأل الى
الله فى ازالة ذلك الالم عنه) اى عن نفسه (فان ذلك ازالة عن جناب الله عند
العارف صاحب الكشف فان الله قد وصف نفسه) على البناء للفاعل (بانه
يؤذى) على المبنى للمفعول (فقال ان الذين يؤذون الله ورسوله) فان الرسول
وجه خاس من الوجوه الالهية فمن يؤذيه فقد اذى الله والله منزّه عن التألم
لكن لما كان الاذى غاية كراهة عنده وصف نفسه بما يتأذى به عبده (واى
اذى اعظم من ان يتليك ببلاء عند غفلتك عنه او) عند غفالتك (عن مقام الالهى
لا تعلمه) اى لا تعلم انت ان ابتلاءك اعظم اذى للحق فانه يتأذى بما يتأذى به اى لا يرضى
الحق ان يتأذى عباده فكانت غفلتك سببا لابتلاءك باشتغالك بغير الله والغفلة

في الحقيقة اعراض عن الحق (لترجع اليه بالشكوى فيرفعه) اي فيرفع الله ذلك
 الابتلاء (عنك) فالإبلاء عناية ورحمة من الله على عباده المحبين والاشارة في هذه
 المسئلة يقول الله لعباده المحبين السالكين في طريق الحق بالرياضات والمجاهدات
 اذا ابتلاهم الله عند غفلتهم يا عبادي ان رضىتم ببلائى فقد رضىت بغفلتكم غنى
 وان شكيتم الى من ضرى فقد شكيت اليكم من غفلاتكم فهذا الكراهة غفلة العبد
 عبد الله (فيصح الافتقار الذي هو حقيقتك) اي لازم لحقيقتك وبه تميز العبد
 عن ربه كأنه عين حقيقة العبد لذلك قال هو حقيقتك (فيرتفع الاذى عن الحق
 بسؤالك اياه في رفعه عنك اذا أنت صورته الظاهرة) اي انت مظهر من
 مظاهره فاذا رفع الاذى عنك فقد ارتفع عن الحق الذي هو حقيقتك ونصيبك
 عن الحق الواجب الوجود الخالق والحق من هذه الحيزية لا يوصف بأنه يوذى
 فقد عرفت ان الاسان من حيث تحققه بالصفات الالهية يوصف بأنه حق
 في الحقيقة كان معناه فترفع الاذى عن جهة حقيقتك بسؤالك اياه في رفعه عن جهة
 حقيقتك والله تعالى منزّه عن الاذى اذا افردته عن العالم (كما جاع بعض العارفين
 فبكى فقال له في ذلك) البكاء (من لا ذوق له في هذا الفن) اي في العلوم الالهية
 (معاتباه فقال العارف) المبلى محبباليه (انما جوعى لا بكي يقول) العارف (انما
 ابتلائى بالضر لا بالله في رفعه عني وذلك) السؤال (لا يقدح كوني صاراً
 فعلنا) من قول هذا العارف (ان الصبر انما هو حبس النفس عن التكلوى
 لغير الله واعى بالغير وجهاً خاصاً من وجوه الله) متيناً متيناً متعددة وهو
 الوجه المفصل والمقيد (وقد عين الحق وجهاً خاصاً من وجوه الله وهو المسمى
 وجه الهوية فيدعوه) اي فيدعوا العبد المبلى من الحق (من ذلك الوجه في
 رفع الضر لا) يدعوا (من الوجوه الاخر المسماة اسباباً وليست) اي والحال
 ان الوجوه الاخر والاسباب ليست (الاهو) اي الاعين ذلك الوجه الخاص
 المدعوى في رفع الضر (من حيث تفصيل الامر في نفسه فالعارف لا يحجب
 سؤاله هوية الحق في رفع الضر عنه عن ان يكون جميع الاسباب عنه من حيثية

(خاصة) فاذا سأل غير العارف زيدا في رفع ضربه عنه فقد سأل عن الحق المتعين بذلك الوجه الخاص من وجوه الله فسؤاله انما يكون هوية الحق لكن سؤاله يحجب عن ان يكون جميع الاسباب عينه من حيثية خاصة بخلاف العارف وان كان سؤاله عما سأل غير العارف لكن لا يحجب سؤاله عن ان يكون جميع الاسباب عينه فسؤال العارف حين سأل وجه الهوية الخاصة سؤال عن وجه الهوية المطلقة التي تجمع جميع الوجوه وهو الاسم الله ولا كذلك غير العارف لاحتجابه عن العينية كان سؤاله عن الغير لا عن الله (وهذا) اي ما ذكرناه (لا يلزم طريقته) اي لا يلزم ولا يداوم عن السؤال الذي على هذه الطريقة (الا الادباء من عباد الله الامناء على اسرار الله فان لله امنا لا يعرفهم الا الله ويعرف بعضهم بعضا وقد نصحناك فاعمل واياه سبحانه فاسئل) فكس من عباد الله الامناء

فصل في حكمة جلالية في كلمة يحوي

اعلم ان وجه اختصاص كل حكمة في كلمة مخصوصة هو التفاوت في الظهور والتصيص لا غير فلما كان اثر جلال الله تعالى غالبا على محي عليه السلام وكان النص واردا في حقه على ذلك احتضت هذه الحكمة بكلمة يحوي عليه السلام ولما كانت الجلال المطلق اولية في الصفات اي في الجمال المطلق اذ الحلال الحفاء وهو الى الدات والجمال الظهور وهو بعد الحفاء لا بعدية زمانية والى هذا المعنى اشار بقوله (كنت كنزا مخفيا) وكانت ليحي عايه السلام اولية في الاسماء صح حكمة يحوي الاسماء الجلالية والاوية لذلك صرح بالجلالية بقوله حكمة جلالية وبقوله (هذه) اي الحكمة الجلالية (حكمة الاولية في الاسماء فان الله سماه) اي هذا الشخص (يحي) فسرده بقوله (اي يحي به ذكر زكريا) اعلاما لاعتبار الصفة في هذا الاسم في يحي عايه السلام (ولم يجعل له من قل سمي) اي لم يسم الله بهذا الاسم احدا قبل يحي عايه السلام (فجمع) الله (بن حصول الصفة التي) حاصلة (فمن عبر) اي مصى (من ترك ولدا يحي به ذكره وبن اسمه بذلك) اي يحي (فسماه) اي الولد (فكان اسمه يحي) كعنه (كالعلم الذوق) الذي يحي به قابوب

الموتى بالجهل وانما قلنا ممن ترك ولد يحيى ذكر أبيه (فان آدم حي ذكره بشيث ونوح حي ذكره بسام وكذلك الانبياء عليهم السلام ولكن ما جمع الله لاحد قبل يحيى بين الاسم العلم منه وبين الصفة الا لذكر يا عليه السلام غاية منه) وانما كان هذا الجمع غاية من الله في حق ذكر يا عليه السلام ولم يفعل ذلك في غيره من الانبياء عليهم السلام (اذ) اى لانه (قال هب لي من لدنك ولياً يرثى فقدم الحق على ذكر ولده كما قدمت آسية ذكر الجار على الدار في قولها عندك بيتاً في الجنة فاكرمه الله بان قضى حاجته وسماه) اى ذلك الولد (بصفته) فاختص يحيى عليه السلام بهذا الجمع تكملة من الله لآية ذكر يا عليه السلام (حتى يكون اسمه تذكراً لما طلب منه نبيه زكريا) اى يكون اسم يحيى عليه السلام دليلاً على ما طلبه زكريا عليه السلام من الله (لانه اثر بقاء ذكر الله في عقبه) كما بقى ذكر الله بقاء له (والولد سرّ ابيه فقال يرى ويرث من آل يعقوب وايس عمه) اى في مقام طلب زكريا عليه السلام (موروث في حق هؤلاء) وهم آل يعقوب عليه السلام (الامقام ذكر الله والدعوة اليه) فلما طلب من الله بقاء ذكر الله ابقى الله ذكره باسم ولده يحيى عليه السلام (ثم انه تعالى بسرّه) اى سر زكريا عليه السلام (بما قدمه من سلامه عليه) اى على يحيى عليه السلام (يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حياً جدياً بصفته الحية وهى اسمه) اى اسم يحيى عليه السلام وفيه دلالة على ان الاسم قد يطلق على الصفة (واعلم) الله (زكريا اسلامه عليه وكلامه صدق فهو مقصود به وان كان قول الروح والسلام على يوم ولدت ويوم اموت ويوم ابعث حياً اكمل في الاتحاد) اى هذا القول اكمل في الدلالة على اتحاد عيسى عليه السلام مع الحق فاذا كان قول الحق صدقاً مقصوداً به (فهذا) اى قول الحق في حق يحيى عليه السلام (اكمل في الاتحاد) اى اكمل في الدلالة على اتحاد الحق مع يحيى عليه السلام (و) اكمل في (الاعتقاد) في عدم الاحتمال على خلافه اذ شهادة الحق على سلامة العبد اقوى من شهادة العبد على سلامة نفسه (وارفع للتأويلات)

بخلاف قول عيسى عليه السلام فانه يؤول بان عيسى عليه السلام لسان الحق
وه يطق وشهد على سلامة نفسه فشهادته على نفسه شهادة الحق عليه وكلامه
صدق فهو مقطوع به لانه كلام الحق اذ هو شاهد على براءة امه وبهذا
التأويل يصل الى درجة الاكمانية في الاعتقاد فاحتاج قول الروح في رفع
الالتباس الى التأويل والمقصود مانص سلامة عيسى عليه السلام مثل تخصيص
سلامة يحيى وسلامة عيسى عليهما السلام بالنسبة الى سلامة يحيى عليه السلام
كخلافه آدم بالنسبة الى خلافة داود في التخصيص كما مر بيانه في وضعه فقوله
وان كان قول الروح الظاهر اذ يتصل الى ما قبله من قوله فهو مقطوع اى
قول الحق في سلامة يحيى مقطوع به وان كان قول الروح في سلامة نفسه
اكمل في الاتحاد لكن لا يصل الى درجته في القطع فان قول الحق زائد
زيادتين على قول الروح وهما قوله واكمل في الاعتقاد وارفع للتأويلات وقال
بعضهم ان في هذا الكلام تقدماً وتأخيراً تقدّمه فهذا اكمل في الاتحاد
والاعتقاد وارفع للتأويلات وان كان قول الروح اكمل في الاتحاد وهو
عدول عن الظاهر بلا ضرورة ونكته وانما كان قول الحق في سلامة يحيى
اكمل في الاعتقاد من قول الروح في سلامة نفسه (فان الذى انخرت فيه العادة
في حق عيسى م انما هو النطق) وهو تكلمه في المهد (فقد تمكّن) من التمكّن
(عقه وتكمل) من التكميل (في ذلك الوقت الذى انطقه الله فيه ولا يلزم
للمتمكّن من النطق) اى القادر الى النطق (على اى حالة كان) المتمكّن اى
سواء اتى للمجزة والشهادة على الحق اولا (الصدق) فاعل يلزم (فيما به
نطق) اى في الكلام الذى تكلم به (خلاف المشهود له كيجي) عليه السلام
حيث شاهد الحق له بسلام عليه فاذا كان الامر كذلك (فسلام الحق على
يجي من هذا الوجه) اى من وجه انه مشاهد (ارفع للالتباس الواقع
في العناية الآمية به) اى يجي والعناية هي سلام الحق عليه اذا شاهد لرفع
الالتباس الواقع في وقوع الامر فاذا شهد الحق بسلامه عليه علم علما بقينا ان

العناية الالهية قدسبت عليه بخلاف سلام عيسى على نفسه فانه وان كان ارفع
 الاتباس الواقع في العناية الالهية في حق امه لانه احد الشاهدين في براءة امه
 فلا يدخل الاحتمال من هذا الوجه اصلا كنه ليس كذلك في حق نفسه ندخول
 الاحتمال الوهمي في حق نفسه فكان كلام عيسى في حق امه ارفع للاتباس
 وفي حق نفسه رافع للاتباس لذلك قال فسلام الحق على يحيى ارفع للاتباس
 (من سلام عيسى عم على نفسه وان كانت قرائن الاحوال تدل على قربيه) اى على
 قريب عيسى (من الله في ذلك) الوقت (و) تدل على (صدقه) فيجابه نصق
 (اذنطق في معرض الدلالة على براءة امه في المنهد فهو احد الشاهدين)
 فلا يستوى كلامه مع كلام الحق في رفع الاتباس بوجود هذه القرائن لانه
 لما كان هذا الكلام منه بشارة امه لم يخص عن دخول الاحتمال وهو عدم
 الالتفات الى ما نطق به مع نبوت براءة امه (والشاهد الآخر) على براءة امه
 (هز) المريم (الجذع) اى النخلة (اليابس فسقط رطباً جنيماً من غير فحل
 ولا تذكر كما ولدت مريم عيسى عليه السلام من غير فحل ولا ذكر ولا جمع
 عرفى معتاد) فكان حال الشاهد حال متهودله (لو قال نبى آتى ومجترى ن
 ينطق هذا الحائط فنطق الحائط وقال في نطقه تكذب ما انت رسول الله تحت
 الآية وما انت به رسول الله وقد تمت الى ما نطق به الحائط فادخل هذا الاحتمال
 في كلام عيسى بامارة امه اليه وهو في المنهد كان سلام الله على يحيى ارفع
 الاتباس (من هذا الوجه) اى من وجه دخول الاحتمال في كلام عيسى
 وعدم دخوله في كلام الحق فلو لم يكن هذا الكلام منه بشارة امه لم يكن في
 معرض الدلالة على براءة امه لم يدخل هذا الاحتمال (موضع) اى متعلق
 (الدلالة انه عبد الله) في قوله انى عبد الله آتى الكتاب (من اجل ما قيل فيه انه
 ابن الله وفرغت اى تمت الدلالة بمجرد النطق) وهو قوله انى عبد الله اذ
 باقراره بنبوت عبوديته ويتبين ما قيل في حقه انه ابن لله (وانه عبد الله عند
 الطائفة الاخرى القائلة بالنبوة وبقي ما زاد في حكم الاحتمال في النظر العقلي

حتى ظهر في المستقبل) عند نزوله (صدقه) اى صدق عيسى (في جميع ما اخبر
به في المهد فتحقق ما اشرنا اليه) من اسرار الكلايين الذين في حق عيسى
ويحيى عليهما السلام

فصل في حكمة مالكية في كلمة زكريا وية

ولما كان اظهر مالكية الحق في وجود زكريا عاياه السلام اذ اخذه بالشدة لان
المليك الشديد حتى قد بنصفين وصبر ولم يدع الله رفع ذلك فكان كيوم الدين
كما اضاف الحق مالكيته الى يوم الدين اظهر كمال مالكيته فيه في قوله مال
يوم الدين فكان الله مالك زكريا كما كان مالك يوم الدين فزكريا بمنزلة يوم الدين
في تحققة باحواله من ظهور الرحمة والنعمة فان الله تعالى يرحم بعضا ويعذب
بعضا في ذلك اليوم فكما يظهر مالكيته بظهور الرحمة والعذاب بذلك اليوم
لذلك اضاف اليه كذلك بظهور بظهورها في هذا اليوم في وجود زكريا
عايه السلام لذلك اضاف هذه الحكمة الى كلمته وبين الرحمة والغضب في كلمته
ليعلم ان الالام الموجودة في وجوده رحمة به من الله لا اعراض عنه فقال
(اعلم ان رحمة الله تعالى وسعت كل شئ وجودا وحكما وان وجود الغضب
من رحمة الله بالغضب) فرحمة الله قد ظهرت بصورة نفسها فقد سترت بصورة
الالم لحكمة يعلمها (فسبقت رحمته غضبه اى سبقت نسبة الرحمة اليه نسبة
الغضب اليه) فان اول ما نسب اليه تعالى وجود الاعيان وهو عين الرحمة فسبقت
نسبة الرحمة اليه على كل ما نسب اليه تعالى من الموجودات * ولما دعي ان رحمة الله
وسعت كل شئ اراد أن يثبت فقال (ولما كان لكل عين وجود) خاص بها
(تغلبه) نطاب تلك العين ذلك ان وجود الخاص بها (من الله لذلك) اى لاجل
طابها وجودها من الله (عمت رحمته كل عين) قوله لذلك يتعاقب عمت وعت
جواب لما وانما عمت رحمته كل عين من اجل ذلك الطاب (فانه) اى كل عين
اول الله (برحمته) اى برحمة الله (التي رحمه بها) اى رحم الحق كل عين بتلك

الرحمة (قبل) العين (رغبته) أي طالب كل عين من الله (في وجود عينه) الخارجي (فاوجدها) في الخارج بعد حصول قبول الطالب من الله أو بعد قبول الحق طلبه قوله برحمته يتعلق بقوله قبل بكسر الباء ويجوز أن يكون قبل جواب لنا والجملة اعتراضية أي لما طلب قبل طلبه فاوجدها أو معناه فانه أي فإن الله تحقق برحمته التي رحم أي اوجد بها كل عين في علمه الأزلي قبل طلب كل عين وجوده الخارجي فالرحمة صفة أزلية للحق وذات الحق سابقة على كل عين وكذا نوازمه من صفاته ﴿ قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا افله الاسماء الحسنی ﴾ فكل عين مع نوازمه رحمة من رحمة الرحمن بل الاسماء الالهية كلها ونفس الرحمة رحمة من الاسم الرحمن فعموم الرحمة من اجل المعلومات وما ذكره الشيخ في اثباته تنبيهات فقبل حينئذ يسكون الباء أو معناه فانه أي فإن كل عين موجود بالوجود العلي برحمة الله التي اوجد الله بها كل عين ويجوز أن يكون جواب لما فاوجدها ودخول الفاء لطول الكلام المعترض بينهما أي ما كان لكل عين وجود طلبه من الله واحداً ها الله أي اعطى الله لها ما طلبها من الوجود فعلى أي حال والمقصود أن الطالب هو العين والمطلوب هو الوجود والمطلب وقوله تعالى كل ذلك من رحمة الله واليه اشار بقوله (فان ذلك) أي فلاجل كون الامر على ما حققناه من عموم رحمة تعالى (فانا ان رحمة الله وسعت كل شيء وجوداً) بالنسبة الى الاعيان الخارجية (وحكماً) بالنسبة الى الاعيان الثابتة في العلم اذ لا يحكم عليها ظاهراً بالوجود فكانت الاعيان الخارجية من رحمة الله وجوداً والاعيان الثابتة من رحمة الله حكماً أو معناه لاحكام الالهية كما لا جود الالهية كما سنبينه عن قريب بقوله فلهما الحكم والحكم ليس بموجود في الخارج (والاسماء الالهية من الاشياء) فقد دخل تحت الرحمة (وهي ترجع الى عين واحدة) وهي العين الرحمانية (فاقول ما وسعت رحمة الله شيئاً تلك العين الموحدة) في الخارج (للارحمة) علة غائية لايجاد (بالرحمة) أي بسبب الرحمة وهي الحقيقة المحمدية التي هي عين ارحمة اوجدها الله بالرحمة رحمة للعالمين أي

ليوجد العالمين من وجوده قال تعالى (وما ارسلناك الا رحمة للعالمين) وقال
تعالى خالقك من نوري و خلقت الاشياء من نورك فالرحمة شئ (قاوّل شئ
وسعة الرحمة نفسها) اى نفس الرحمة (ثم الشيئية المشار اليها) بقوله شيئية
تلك العين الوجودية والمراد بالمشار اليها وصف جى به لبيان معنى الشيئية
فالرحمة من حيث نفسها صفة ذاتية للحق ومن حيث شيئيتها حقيقة محمدية مظهر
للاسم الرحمن شيئية النبي مابه بتعين النبي ويمتاز عن غيره وهى من لوازم
الوجود (نم شيئية كل موجود يوجد الى ما لا ياهى دنا و آخرة عرضا
وجوهرا ومركبا وبسيطاً) وقوله جوهرا على لسان الطاهر اذا العالم كله
عرض عند اهل الحقيقة (ولا يعتبر فيها) اى فى الرحمة (حصول غرض
ولا ملائمة طمع بل الملايم وغير الملايم كله وسعة الرحمة الالهية وجودا وقد ذكرنا
فى الفتوحات المكيّة ان الانز لا يكون الا المعدوم فى الخارج مع كونه موجودا
فى الباطن (لا الموجود) الخارجى (وان كان) الانز (الموجود فيحكم المعدوم)
فالرحمة وان كانت لا عين لها فى الخارج لكن لها اثر فى كل ماله وجودا فى الخارج
(وهو) اى كون الانز للمعدوم لا للموجود (علم غريب ومسئلة نادرة)
اشارة الى ان هذه المسئلة لا تظهر تمامها الا منه وان علمها غيره من اهل الحقيقة
قوله (ولا يعلم تحقيقها الا اصحاب الاوهام فذلك) العلم حاصل (بالذوق
عندهم) اشارة الى ان اصحاب الاوهام نادرا الوقوع وانها عريب بين الناس
اعدم المجانسة والمماناة بهم فقولهم فذلك بالذوق عندهم اى اصحاب الاوهام
يذوقون ان الامور المعدومة تؤثر فى وجودهم فمن لاوهم له لا ذوق له ان الانز
للمعدوم لا يوجد اذا الامور المعدومة المتوهمة لا تدرك الا بالوهم (واما
من لا يؤثر الوهم فيه) اى من لا يتوهم امورا معدومة ولا يتأثر نادرا اكهما
(فهو بعيد عن) علم (هذه المسئلة) فاذا كان الامر كذلك (شعر افرحة الله
فى الاكواريات) وجودا (وفى الذوات وفى الاعيان جارية) حكما وفى
اختصاص الجريان بالذوات والاعيان اتى لا عين لها فى الخارج اشارة الى غاية

لطاقتهما فكأنها تجري بكلمات الجارى فانها انوار لطيفة ولا تحجب ماورها
(مكانة الرحمة) مبتدأ (المثلى) خبره وجاء الخبر معرفة باللام لنكتة والجملة
جزاء لقوله (اذا علمت * من الشهود) وقوله (مع الافكار) مفعول للشرط
المقدر (عالية*) خبر لمبتدأ محذوف والجملة جزاء للشرط المقدر وباب التقدير
واسع في الآيات فمعناه مرتبة الرحمة الفضلى اذا علمت من الشهود واذا علمت
مع الافكار فهي عالية فوسعت الرحمة العلم كلها ذوقيا اى فكرا ياكما وسعت
الامور كلها موجودها ومعدومها وكلام بعض الافاضل في هذا المقام لا يناسب
المقصود اذ المقصود بآراء اليتين ذكر محصل التفضيل المذكور ونتيجة لذلك
اوردته بالفاء السببية فقسم الاشياء الى الموجود والمعدوم وعبر عنهما
بلا كوان والذوات وادرج نحول الرحمة على كلها في البيت الاول وقسم
العلم الى الشهودى والفكرى وادرج وسعة الرحمة العلم فيهما في البيت
الثانى فوسعت الرحمة كل شئ وجودا وحكما وعلما وهو المطلوب (فكل
من ذكرته الرحمة فقد سعد وماتمه) اى وما فى العالم (الا من ذكرته الرحمة)
فما فى العالم الا من سعد والمراد بالسعادة ههنا النجاة عن ظلمة العدم لا السعادة
المنعبرة فى السرى التى بها يحصل النجاة عن النار (وذكر الرحمة الاشياء عين
ايجادها اياها فكل موجود مرحوم) فكل مرحوم سعيد (ولا تحجب)
على البناء للمفعول (ياولى عن ادراكه ما قلناه) من ان رحمته وسعت كل شئ
(بما تراه من اصحاب البلاء وما) اى وبما (تؤمن) انت (به من الآلام الآخرة التى
لا تفر عن قامت به) الآلام (فاعلم او لا ان الرحمة انما هى فى اليجاد عامة
فبالرحمة بالآلام اوجد الآلام) كما ان بالرحمة اوجد الرحمة المطلقه (ثم ان
الرحمة اياها الاثر بوجهين اثر بالذات وهو ايجادها كل عين موجودة) وهو
اثر الرحمة الرحمانية (ولا تنظر) الرحمة فى اليجاد (الى غرض ولا الى عدم
غرض ولا الى ملايم بالطبع ولا الى غير ملايم فانها ناظرة فى عين كل موجود
قبل وجوده بل تنظره) بنظرة (فى عين نبوته) وفى الكلام تقديم وتأخير

تقديره بل تنظره في عين ثبوته فانها ناظرة في عين كل موجود قبل وجوده
 فقبل بسكون الباء لاعلى صيغة الماضي (ولهذا) اى ولكون الرحمة ناظرة في
 عين ثبوت كل موجود (رأيت الحق المخلوق في الاعتقادات عينا ثابتة
 في العيون الثابتة فرحمته بنفسها) اى رحمت الرحمة الحق المخلوق بنفس الرحمة
 (بالايجاد) اى بايجاد نفسها فوجدت الرحمة نفسها بالرحمة ثم اوجدت الحق
 المخلوق بنفسها (ولذلك) اى ولاجل ان الرحمة رحمت الحق المخلوق بنفسها
 بالايجاد (قلنا) اى نقول عبر بالماضى لتحقيق وقوع معناه او اسبق هذا القول
 منه معنى في قوله فاول ما وسعته الرحمة نفسها ثم الشبئية المشار اليها (ان الحق
 المخلوق في الاعتقادات اول تى مرحوم بمد رحمتها بنفسها في تعاقبها بايجاد
 المرحومين دأها ان آخر بالسؤال) وهو ان الرحمة الرحمة (فيسأل
 المحجوبون الحق ان يرحمهم) بان يغفر لهم عن ذنوبهم ويدخلهم الجنة
 (في اعتقادهم) بعاق بالحق ان يسألون الحق الذى هو في اعتقادهم ان
 يرحمهم (واهل الكشف يسألون رحمة الله ان تقوم بهم) ومعنى قيام الرحمة
 بهم اتصافهم بالرحمة (فيسألونها باسم الله) اى يسألون الرحمة عن الحضرة الجامعة
 الالهية فكم بين السؤالين (فيقولون) اى اهل الكشف في السؤال يا الله
 ارحمنا ولا يرحمهم الاقيام الرحمة بهم لان مرادهم بالسؤال هو لاغير كما اذا
 سأل اهل الحجاب فقال في السؤال (يا الله ارحمنا ولا يرحمهم الاقيام) ان
 (الرحمة بهم) وهو الاستراحة في عيشة راضية وهو يعطى كل ذى حق حقه
 ولما كان اعتقاد المحجوبين مطابقا بما وصف الله به ذاته وصفاته وعرف به نفسه
 في السر المطهر اجاب الله سؤالهم واعمالهم وبغفر لهم من ذنوبهم ويدخلهم
 الجنة اذ لا وسعة لكل احد بهذا المقام في السؤال والاعمال فاذا كان اهل الار
 بالذات والار بالسؤال (فاما الحكم) في كل راحم ومرحوم لاغيرها (لان
 الحكم انما هو في الحقيقة للمعنى القائم بالحل فهو) اى هذا المعنى القائم بالحل
 (الراحم على الحقيقة) لا المحل فالراحم هو الرحمة لامن انصف بها (فلا يرحم

عباده المعنى بهم) وهم اهل الكشف والوجود (الابرحة) فقامت بهم
 (فاذا قامت بهم الرحمة وجدوا حكمها) في انفسهم (ذوقا) فان الرحمة تحكم
 عاينهم ان يرحموا من طلب منهم الرحمة فعملوا ذوقا كيف يرحمهم الله عباده
 فان الرحمة حاكمة على الحق ان يرحم من يسأل الرحمة من عباده فاذا وجدوا
 حكم الرحمة فقد ذكرتهم الرحمة (فمن ذكرته الرحمة) اي قامت الرحمة
 (فقد رحم) لكون الرحمة حاكمة عليه ان يرحم على غيره ممن يسأل الرحمة
 منه (واسم الفاعل) ممن ذكرته الرحمة (هو الرحيم والراحم) فكان رحيمة
 الرحيم او الراحم من حكم الرحمة القائمة هي به (والحكم لا يتصف بالحق لانه
 امر بوجبه المعاني لدوائها) من انصف بها من الذوات فالرحمة معنى من المعاني
 لانها لا عين لها في الخارج توجب الحكم لذاتها الذي لا عين له في الخارج
 لذلك قال وسعت رحمتي كل شئ وجوداً وحكماً ولم يكلف بقوله وجوداً
 والامور التي توجه بها المعاني احوال فالحكم حال من الاحوال (فالاحوال لا
 موجودة ولا معدومة اي لا عين لها) اي الاحوال (في الوجود لانها نسب ولا
 معدومة في الحكم لان الذي قام به العلم يسمى علماً وهو) اي كونه علماً (الحال
 فعلم ذات موصوفة بالعلم فاهو) اي فليس كون العالم ذاتاً موصوفة
 بالعلم (عين الذات) اي عين ذات العالم (والعين العلم وما ثمة) اي وليس
 في ذات موصوفة بالعلم (الا علم وذات قام بها هذا العلم وكونه) اي وكون العلم
 ذاتاً حال لهذه الذات باتصافها) اي بسبب اتصاف الذات (بهذا المعنى) وهو
 العلم فحدث نسبة العلم اليه) اي الى العالم بسبب اتصافه بالعلم (فهو المسمى علماً)
 وهو الحال ثم رجع الى اصل المسئلة التي هو بصدها فقال (والرحمة على
 الحقيقة نسبة من الراحم وهي الموجبة للحكم) في الراحم (فهي الراحة) على
 الحقيقة لا الراحم بل الراحم انما يرحم بسبب قيامها به (والذي) وهو الحق
 (او جدها في المرحوم ما او جدها ليرحم بها) اي ليحل الحق ذلك الشخص
 مرحوماً (وانما او جدها ليرحم بها من قامت) الرحمة (به) ومن فاعل يرحم

اي بل انما اوجدها ليجعل ذلك المرحوم راحماً لغيره فصار مرحوما للحق راحماً لغيره (وهو) اي الحق (سبحانه ليس بمحمل للحوادث فليس بمحمل لايجاد الرحمة فيه وهو) اي والحال ان الحق (الراحم ولا يكون الراحم راحماً الا بقيام الرحمة به فثبت انه) اي الحق (عين الرحمة ومن لم يدق) والذائق اهل الكشف فانهم اجتروا ان يقول ان الصفات عين ذاته تعالى (هذا الامر) اي امر الرحمة (ولا كان له فيه قدم) ومن كان له قدم في هذا الامر اي علم في الجملة وهم الحكماء والمعتزلة فانهم اجتروا ان يقول ان ذاته عين صفاته (ما اجتروا ان يقول انه) اي الحق (عين الرحمة او عين الصفة فقال) الذي لم يقل هكذا (ما هو) اي ليس الحق (عين الصفة ولا غيرها فصمات الحق عنده لا هي هو ولا هي غيره لانه لا يقدر على نفيها ولا يقدر ان يجعها عينه) لعدم ذوقه الامر على ما هو عاينه وهم الاساعرة (فعدل الى هذه العبارة وهي عبارة حسنة وغيرها) اي وغير هذه العبارة (احق بالامر منها) اي احق بالدلالة على الامر على ما هو عاينه في نفسه من هذه العبارة (وارفع للاشكال) وهو كون الحق محلاً للحوادث اذا لم يكن عينها فانه وان رفع الاشكال بهذه العبارة الحسنة امكنه ارفع بغيرها (وهو) اي ذلك الغير (القول بنفي اعيان الصفات وحوادثاً) في الخارج (قائماً بذات الموصوف وانما هي نسب واضافات بين الموصوف بها وبين اعيانها المنعقولة) فصفات الحق موجودة زائدة على ذاته في العقل فارلها حقائق معقولة متازة واما في الخارج فلا اعيان لها فلا وجود فكان وجودها في الخارج عين ذاته تعالى والتحقيق الحكماء والمعتزلة في هذه المسئلة باهل الحق (وان كانت الرحمة) في المرتبة الرحمانية الاجمالية وهي مرتبة اسم الله واسم الرحمن (جامعة) لانواعها (فانها بالنسبة الى كل اسم آلهي مختلفة فلهذا) الاختلاف (يسأل) على البناء المجهول او على البناء المعلوم اي يسأل العبد (سبحانه) وكذلك (ان يرحم) جاز فيه الوجهان قوله (بكل اسم آلهي) يجوز ان يتعلق يرحم وان يتعلق ييسأل فاليهما اعمل قدر مفعول

الآخر فهو من باب التنازع (فرحمه الله) أي رحم الله ذلك السائل (والكنية)
وهي ضمير المتكلم في ورحمتي وسعت كل شيء والخطاب في ربنا وسعت كل شيء
(هي التي وسعت كل شيء) اذ ذاته تعالى عين الرحمة فوسعة الرحمة وسعة ذات الحق
(نعم) أي بعد جامعيتها ووسعتها كل شيء (لها شعب كثيرة تتعدد بتعدد الاسماء الإلهية)
فاذا تعددت بتعدد الاسماء (فما تم بالنسبة إلى ذلك الاسم الخاص الإلهي) الذي يسأل
الله السائل بذلك الاسم الخاص الإلهي الحاصل (في قول السائل يارب ارحم وغير
ذلك من الاسماء) سواء كان من الاسم الجامع كالاسم الله والاسم الرحمن (حتى
المتقم له) أي للسائل (يا نيقول يا منتقم ارحمني) أي ارفع عني العذاب فاذا قامت
يا لله او يارب ارحم او غير ذلك ارحمني تريد الاتصاف بكمالات اللائقة بك فلا تم
الرحمة في قول السائل يارب ارحم بالنسبة إلى اسم الرب جميع انواع الرحمة بل
تريد نوعا مخصوصا من انواع الرحمة (وذلك) أي بيان عدم عموم الرحمة (ان هذه
الاسماء) وهي الاسماء الحسنى التي يدعو السائل بها الرحمة (تدل على الذات
المسماة وتدل بحقائقها) الممتازة عن غيره (على معان مختلفة فيدعو)
السائل (بها) طاب (الرحمة من حيث دلالتها) أي من حيث دلالة الاسم
المدعو (على الذات المسماة بذلك الاسم لا غير) أي اعتبر الداعي دلالة الاسم
على الذات المسماة بهذا الاسم فقط (لا بما يعطيه مدلول ذلك الاسم الذي
ينفصل) ذلك الاسم (به) أي بذلك المدلول (عن غيره ويتميز) أي لا يدعوه
في الرحمة من حيث دلالاته على هذا المعنى يعني اذا قال المريض يا شافي
ارحمي يدل الشافي على الذات وعلى معنى يمازبه عن الاسم الآخر
وذلك المعنى حقيقة كلية نوعية تحته خصوصيات كثيرة فاذا اعتبر هذا المعنى
تم الرحمة جميع ماتحته من الخصوصيات المتكثرة فلا يظر للسائل فيه حتى
تكون الرحمة في سؤاله عامة بالنسبة إلى ذلك الاسم (فانه) أي الاسم الخاص
(لا يتميز عن غيره) في الدلالة على الذات (وهو) أي ذلك الاسم الخاص
(عنده) أي عند السائل (دليل الذات) لا دليل الحقيقة المتميزة اذ لا حاجة له

في الحقيقة المتميزة بل حاجته في الذات التي هي قاضي الحاجات وقياتها (وانما يتميز)
 الاسم الخاص (بنفسه عن غيره لذاته اذ المصطلح عليه باي لفظ كان حقيقة
 متميزة بذاتها عن غيرها) وهذا المعنى مسلوب في نظر السائل عن دلالة الاسم
 عليه (وان كان الكل قد سبق ليدل على عين واحدة مسماة) وهي ذات الحق
 (ولا خلاف في انه لكل اسم حكم ايس للاخر فذلك الحكم ايضا ينبغي ان
 يستبر) في ذلك الاسم في السؤال (كما يعتبر دلالتها على الذات المسماة) فاختصت
 الرحمة بحكم ذلك الاسم فنامت الرحمة بالنسبة الى ذلك الاسم فاذا قال المريض
 يا شافي ارحمني فلا يريد الاصححة البدن بالخلاص عن المرض فقد اعتبر حكم
 الشافي في الرحمة وهي هذه الصحة المخصوصة وكذا في غيره فقد ظهر منه ان
 الرحمة تتعدد بتعدد الاسماء وتابع حكم كل اسم دعيت به (واهذا) اي ولاجل
 سوق كل اسم للدلالة على عين واحدة مسماة بكل واحد منها (قال ابو القاسم
 بن القيسي) وهو من كبار اهل الطريق (في) تحقيق (الاسماء الالهية ان
 كل اسم آلهي) على انفراده (مسمى بجميع الاسماء الالهية كلها اذا قدمته
 في الذكر نعتة بجميع الاسماء وذلك) النعت (لدلالاتها) اي لدلالة الاسماء
 كلها (على عين واحدة) والعين تسمى بجميع الاسماء وكذا ما بدل عايتها (وان
 تكثرت الاسماء عليها) اي على عين واحدة (واختلف حقائقها اي حقائق
 تلك الاسماء ثم ان الرحمة تنال على طريقين الوجوب) يعني اوجب
 الله هذه الرحمة على نفسه لعباده الصالحين في مقابلة اعمالهم (وهو) اي
 طريق الوجوب (قوله تعالى فسا كتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة)
 قوله (وما) اي الذي (قيدهم به من الصفات العممية والعلمية) عطاف على
 قوله وهو قوله (والطريق الآخر الذي ينال به) العبد (هذه الرحمة على
 طريق الامتان الالهية الذي لا يفتن به عمل وهو) اي طريق الامتان
 (قوله تعالى ورحمتي وسعت كل شيء) وهو عام في حق كل شيء وهو الرحمة
 الذاتية (ومنه) اي من طريق الامتان قوله تعالى (ليغفر لك الله ما تقدم من

ذنبك وما تأخر) في حق نبينا عليه السلام وهي رحمة امتانية خاصة به عليه السلام (ومنها قوله اعمل ما شئت فقد غفرت لك فاعلم ذلك)

فصل في حكمة ايلياس في كفة اليباس

اعلم ان الياس عليه السلام لما انس الملائكة وخالطهم بحسب مزاجه الروحاني وانس الانسان بحسب مزاجه العنصري اورد الحكمة اليباسية في كلمته فيين في هذا الفصل التنزيه والتشبيه فالتنزيه من جهة ملكيته والتشبيه من جهة بشريته فتم له الامر و (الياس هو ادريس) وكون الياس هو ادريس معلوم له من الكشف الا انهم اذا طلعه الله اعيان رساله من آدم الى محمد عايهم الصلاة والسلام وما ذكر في كتب التفسير من قصة ادريس والياس وان دل على غاير الاحوال اكن لا يدل قطعيا على تغايرهما في المسمى فسمى بالياس بعد البعثة الى قرية بملك قال المفسرون وهو الياس بن ياسين سبط هرون اخي موسى بعث بعده وقيل هو ادريس لانه قرى ادريس وادراس مكان الياس وكشف الشيخ وافق الاخير فادريس (كان نبيا قبل نوح ورفعه الله مكانا عليا وهو) اي ادريس (في قلب الافلاك) متعلق بقوله (ساكن وهو) اي قلب الافلاك (فلك الشمس ثم بعث الى قرية بملك وبعل اسم صنم وملك هو ساطان تلك القرية وكان هذا الصنم المسمى بعلا مخصوصا بالملك وكان الياس الذي هو ادريس قد مثل له انفلاق الجبل المسمى ايلان من الببانة وهي الحاجة) قواه (عن فرس) يتعلق بانفلاق اي انفراج الجبل فنخرج منه فرس (من نار وجميع الآيات من نار فلما رآه ركب عليه فسقطت عنه الشهوة فكان عقلا بلا شهوة فلم يبق له تعلق بما يتعلق به الاغراض النفسية) اما الفرس فهو النفس الناطقة المجردة مركب الروح المجردة وكون جميع الآيات نارا حرارة الشوق بجميع قواه الى لقاء الله وركوبه تصرفه في عالم المجردات والعزله عن مركب النفس الحيواني لذلك سقطت عنه الشهوة فآثر الركوب عليه في حيوانية فقطع تعلقه بالاغراض النفسية التي

كانت بسبب الحقيقة الحيوانية فكان هذا الفرس نوراً على صورة النار كل ذلك من غابة نور القدس على روحه وجميع قواه لذلك آنس الملائكة وخالطهم فسبح الحق وقدسسه تقدسهم وتسبيحهم (فكان الحق فيه) أي في قلب الياس أوفى هذا المقام (منزها) اسم ومفعول أي كان الياس يتزه من جهة كونه عقلاً مجرداً عن الشهوة (وكان) الياس (على النصف من المعرفة بالله فان العقل اذا تجرد لنفسه من حيث اخذ العلوم عن نظره كانت معرفته بالله على التنزيه) خاصة (أعلى التشبيه) والتنزيه فمن كانت معرفته بالله على التنزيه بلا تشبيه أو على التشبيه بلا تنزيه كانت معرفته على النصف ثم بعد ذلك تجلى الله له بالاسم الجامع تكملة له فاعطاء المعرفة بالتجلي فسقط عنه اخذ العلوم عن نظر العقل (واذا اعطاء الله المعرفة بالتجلي كانت معرفته بالله فتزه بموضع) التنزيه (وشبه في موضع) التشبيه (ورأي) أي شاهد بسبب هذا التجلي (سريان الحق في الصور الطبيعية والعنصرية وما بقيت له) أي لالياس (صورة الأويري عين الحق عينها) من وجه ومعنى سريان الحق في الصور ظهور آثار أسمائه وصفاته فيها ولو لم يكن للصورة مع الحق جهة الاتحاد والامتزاج في وجه خاص لم يكن العلم دليلاً على وجوده ووجوبه ووحدانيته فكان الياس من هذا الوجه اس الناسي فسر يان الحق في الصور عند اهل الحقيقة كاحاطة الحق بالاشياء عند علماء الرسوم في ان المراد بكل واحد منهما معنى واحد وكون الحق عين الاشياء عند اهل الله كاتحاد الحق مع الاشياء في بعض الامور الكلية عند اهل الظاهر ولا مخالفة بينهما الا في العبارة لا في المعنى (وهذه المعرفة النامة) التي تحصل من تجلي الحق وهي مشاهدة سريان الحق في كل صورة (التي جاءت بها السرائع المنزلة) من التنزيل (من عند الله) اذا السرائع كلها جاءت بالتنزيه والتشبيه معاً ولم تنفرد باحدهما (وحكمت بهذه المعرفة الاوهام كلها) الوهم والعقل قوتان روحانيتان في هذه النشأة الانسانية العنصرية (ولذلك) أي ولأجل كون الاوهام حاكمة بهذه المعرفة التامة دون العقول (كانت الاوهام اقوى سلطاناً)

اى قوة وحجة (فى هذه النشأة من العقول لان العاقل ولو بلغ ما بلغ فى عقله)
 اى بلغ كمالا فى التنزيه تنتهى اليه العقول (لم يخل) ذلك العاقل (عن حكم الوهم
 عايه والتصور) اى وعلى تصوره (فيما عقل) فاذا حكم العقل بالتنزيه فى موضع
 فقد حكم الوهم بالتشبيه فى ذلك الموضع لشهوده سرى ان الحق فى الصور الذهنية
 والخارجية فشاهد الحق فى صورة التنزيه الذى حصل فى العقل ويرى
 ان اثبات التنزيه له تحديد والتحديد عن التشبيه ولا شعور للعقل ان تنزيهه
 صورة من الصور التى يجب تنزيه الحق عنها عنده فحكم على العقل وعلى
 ادراكه (فالوهم هو السلطان الاعظم فى هذه الصورة الكاملة الانسانية وبه)
 اى وبهذا المعنى وهو انتشيه (جاءت السرائع المنزلة) والتنزيه اعاد تنزيل
 السرائع ليورد بعض الاحكام عايتها (فنبهت وترهت شبهت فى التنزيه)
 اى فى تنزيه العقل (بالوهم وترهت فى انتشيه) اى فى تشبيه الوهم (بالعقل
 فارتبط الكل بالكل) اى ارتبط كل واحد منهما بالآخر (فلا يمكن ان يخلو
 تنزيه عن تشبيه ولا تشبيه عن تنزيه) ولما فرغ عن بيان التنزيه والتشبيه شرع
 فى ايراد الآيات الجامعة بين التنزيه والتشبيه فقال (قال تعالى ليس كمثله شئ)
 (فنزه) بحكم العقل (فتبه) بحكم الوهم فالتنزيه ناظر الى جهة النفي وهو على
 تقدير زيادة الكاف والتشبيه ناظر الى جهة الاثبات لانه لما نفي المماثلة عن مثله
 فقد اثبت الملئ نفسه وهو التشبيه وامراد بانثله هو الاسنان المخلوق على
 صورته وامراد بالمماثلة هو الاتصاف بصفات الحق كالحياة والعلم والقدرة وغير
 ذلك ما عدا الوجوب لذاتى (وهو السميع البصير فتبه) وزه يقل ونزه وان كان
 فيه التنزيه ايضا لعدم استفادة التنزيه من نفس الكلام بل انما يستفاد
 التنزيه من تقديم الضمير بخلاف الاول فان التنزيه والتشبيه مستفاد من نفس
 الكلام (وهى) اى هذه الآية (اعظم آية تنزيه نزات ومع ذلك لم تخل عن
 تشبيه بالكاف فهو) اى الحق (اعلم العلماء بنفسه وما عبر عن التعبير عن نفسه
 الا بما ذكرناه) من التنزيه والتشبيه بحكم العقل والوهم (ثم قال سبحانه ربك

رب العزة عما يصفون وما يصفونه الا بما تعطيه عقولهم فتره نفسه عن تنزيههم
اذ حددوه بذلك التنزيه (والتحديد بالتنزيه تشبيه وهم لا يشعرون بذلك
(وذلك) التحديد الذي يلزمهم من تنزيههم (لقصور العقول عن ادراك
مثل هذا) اى عن ادراك ان التنزيه عين التحديد بخلاف الوهم فانه يدرك
ذلك اذ لك حكم على العقل بالتشبيه فيما تره فلما تره ونسبه ثم تره نفسه عن
التنزيه وابقى التشبيه على حاله كان الاعتماد فى ادراك الامر على ما كان عليه
فى نفسه على الوهم دون العقل فان الامر فى نفسه لا يخلو عن صورة ما
بالسرع والكشف والعقل مجرد عنها دائما والوهم يشبهها له دائما (ثم جاءت
السرائع كلها) من لدن آدم الى محمد عليهم السلام (بما تحكم به الاوهام كلها)
وما حكم الاوهام الا بسر بان الحق فى كل صورة من الصور التنزيهية والتشبيهية
فكذلك السرع جاء تره ونسبه ثم تره عن التنزيه وقرر بذلك حكم الوهم فاذا
جاءت السرائع بما حكم به الاوهام (فلم تخل) من الاخلاء اى لم تجعل السرائع
(الحق) خاليا (عن صفة تظهر فيها) اذ لا بد بظهور الحق من صفة وثبوت
تلك الصفة له عين التشبيه على ان كونه فى كثره ظهوره بصفة الحقاء والعماد
ونزيه السرع انما هو بمقتضى العقول لا اكون الامر فى نفسه كذلك لذلك
تره عن تنزيه العقول بقوله سبحانه ربك رب العزة عما يصفون (كذا) اى
كقولى هذا (قالت) السرائع (وبذا) اى وبما حكم الاوهام (جاءت فعلت
الامم) اى جميع الامم (على ذلك) اى على ما جاءت به السرائع وحكم الاوهام
(فاعطاها) اى الامم (الحق النجلى) الذى يحصل به شهود سرى ان الحق
فى جميع الصور كما اعطاه الرسل (فالحقت) الامم فى هذا التجلى (بالرسول وراية
فقطقت) الامم (بما نطق به رسل الله) من التنزيه والتشبيه ونال الله تعالى
(الله اعلم حيث يجعل رسالته) فالله اعلم موجه له وجه بالخبرية الى رسل الله (
على تقدير ان يكون قوله لن تؤمن حتى تؤتى مثل ما اوتى كلاما مامان
جعل مفعول اوتى الذى اقيم مقام الفاعل ضميرا عائدا الى الرسل فعلى هذا

قوله رسل الله مبتدأ الله خبره واعلم خبر مبتدأ محذوف اى رسل الله هم
عن الله من جهة اتصافهم بالصفات الحقانية وان كانوا غيره من جهة اتصافهم
بالصفات الامكانية فكان هذا القول من قيل ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله
ومن يطع الرسول فقد اطاع الله ومن اكرمنى فقد اكرم الله وغير ذلك
ولا استحالة في هذا التوجيه والمقصود من هذا التوجيه مع انه لا يخلو عن
تعسف اظهار التشبيه للمحجوبين في الآية فلا يظهر لهم التشبيه في الآية الا
بهذا الوجه (وله وجه بالابتداء الى اعلم حيث يجعل رسالته) وهو ظاهر
وبهذا الوجه ثبت التنزيه اى الله اعلم لا غير (وكلا الوجهين حقيقة فيه) اى
فى الله اما كون وجه الابتداء حقيقة فلكون دلالتها على الذات الموصوفة
باللوهية حقيقة واما كون وجه الخبرية حقيقة فلكونه للوصفية فى التحقيق
(لذلك) اى لاجل كون كلا الوجهين حقيقة (قلنا بالتشبيه فى التنزيه
وبالتنزيه فى التشبيه وبعد ان تقرر هذا) ولما انتقل كلامه الى مقام الفرق
والفرق لا يكون الا بالاحتجاب قال (فترخى الستور ونسدل الحجب على
عين المتقّد) وهو اهل الحقيقة (والمعتقد) وهو الذى يعتقد باهل الحق
ويصدق فيما يقوله (وان كانا من بعض صور ما تجلى فيها الحق ولكن قد امرنا
بالستر اظهر تفاضل استعداد الصور) بتجلى الحق المراد من هذا الكلام
النهى عن الظهور بما تقرر من اسرار التنزيه والتشبيه والامر بالستر اظهر
التفاضل (فان المتجلى فى صورة) انما يتجلى (بحكم استعداد تلك الصورة
فينسب اليه) اى المتجلى وهو الحق (ما تعطيه حقيقتها) اى حقيقة تلك
الصورة (و) ينسب اليه ما تعطيه (لوازمها) اى لوازم تلك الحقيقة فلا يذوق
هذه المسئلة الا من تجلى له الحق فى صورة استعداده فينسب ما ينسب لنفسه
ويشاهده بذلك التجلى تفاضل الصور فيشبهه فينزهه (لابد من ذلك) فى التجلى
فلا بد لظهور استعداد الصور من التجلى مثل هذه المسئلة بما وقع فى المنام من
الصور الا لاهية حتى يعلم منه ما فى اليقظة فان اليقظة على الحقيقة منام قال عليه السلام

الناس نيام فكما قيل انما الكون خيال فقال (مثل من يرى الحق في النوم) في صورة (ولا ينكر هذا) كما رأى رسول الله عليه السلام وقال رأيت ربي في احسن صورة شاب (وانه لاشك الحق عينه) اى ولا ينكر أن الحق عين ذلك المرئى بلاشك (فيتبعه) اى الحق (لوازم تلك الصورة وحققها) قوله (التي تجلى فيها في النوم) صفة للصورة (ثم بعد ذلك يعبر) ذلك الرأى (اى يجاز عنها) اى عن الصورة التي رأى فيها الحق (الى امر آخر يقتضى) ذلك الامر (التنزيه عقلا فان كان الذى يعبرها ذا كشف او) ذا (إيمان فلا يجوز عنها الى تنزيه فقط بل يعطيها حقها) اى بل ذلك الرأى يعطى حق تلك الصورة المرئية (من التنزيه ومما ظهرت) تلك الصورة (فيه) الضمير راجع الى ما فكان لهذه الصورة حقان حق التنزيه وحق التشبيه مما يلزمها في المنام فالعابر المذكور يعطى لها حقها في التنزيه بان يقول الحق منزّه عن الصورة بحسب ذاته وبعطى حقها من التشبيه بان يقول هذه صورة من الصور التي اظهر فيها الحق هكذا اهل الكشف والشهود يرى الحق في كل صورة وفي كل كلام ينزه ويشبه يعنى يرى من وجه ولم ير من وجه فجمع الرؤية وعدمها في صورة واحدة في زمان واحد (قائلة) يعنى فاذا علمت ما ذكرته فاعلم فلفظة الله في قوله تعالى رسل الله الله اعلم (على التحقيق عبارة) عن ذات الحق من حيث ظهوره بالالوهية وما يظهر الوهيته تعالى الا في صورة مألوهاته فكما يظهر في صور مصنوعاته يظهر في كلامه لذلك وجه بالخبرية والابتدائية اعطاء الحق التشبيه والتنزيه في الكلام ايضا او معناه قائلة على التحقيق عبارة اى نسبة وازدادة في التحقيق لا وجود له في الخارج ثم جعل علما لذات الواجب الوجود من حيث انصافه بالالوهية بالنسبة الى مألوهاته فجعله خبراً بناء على هذا الاصل بلا اعتبار كونه علما للذات فان اعتبار الذات مانع للخبرية ولا اعتبار هذا التحقيق قال (لمن فهم الاشارة) اى اشارة كلامه القديم فان اهل الاشارة يفهم من وجه لفظة الله هذا المعنى في هذا المقام وان تركه اهل الشرع او معناه ان يقول قائلة

على التحقيق عبارة اى يعبر عنه القارى بهذين الوجهين الى التنزيه والتشبيه
كما يعبر عن مسماه في المقام اليهما فان قيل ان الله علم لذات الواجب الوجود فمن
اطاق على غيره فقد كفر واشرك بالله تعالى فكيف وجه هذا الكامل وجه
الخبرية قلنا ان معنى التنزيه والتشبيه عندهم عين معنى النفي والاثبات في كلمة
التوحيد عند اهل السرع الا ترى كيف يعنى النفي بحسب المفهوم وجود الواجب
والممكن في كلمة التوحيد لذلك لو توقف القائل في النفي زمانا بلا عذر يكفر فوجب
بالسرع ذلك النفي المحال على الله تعالى بمقارنة الاثبات بمعنى لولا الاثبات لاستحال
على الله ذلك النفي فلا وجود لهذا النفي في السرع ولا في نفس الامر الا بالاثبات
لذلك تسمى كلمة لا كلاماً وان كان تفيد فائدة الكلام اذ الكلام يقتضى وجود
الاجزاء قبل التأليف فهي كلمة عزيزة مركبة من النفي والاثبات ففيه اشارة
الى تنزيه الحق واثباته اشارة الى تشبيه الحق وصورة الخصوصية اشارة الى ان
ذاته تعالى جامعة محيطه بكل ما يدخل تحت عدم المطلق والوجود المطلق فكما
لا يخلو النفي عن الاثبات ولا الاثبات عن النفي في كلمة التوحيد كذلك
لا يخلو التنزيه عن التشبيه ولا التشبيه عن التنزيه كما مر فكيف يكفر
قائل النفي بدون الاثبات كذلك يكفر المشبه بدون التنزيه وبالعكس اى
يستر بعض احكام الله التي جاءت بها الشرائع فظهر انه انما يلزم ذلك لو لم
يقارن ذلك الاطلاق التشبيهي الى التنزيه فهو بعينه مع التنزيه النفي مع
الاثبات فاطلق تنزيهه في زمان واحد فلا ينفك الوجه الخبري عن الوجه
الابتدائي ولا الابتدائية عن الخبري في مشاهدة اهل الذوق فما اطاق فقط
بدون النفي حتى يكفر بل اطلق تنفي في زمان واحد بلا فصل بينهما
بشيء فيهما كلمة واحدة لا عين لها في الخارج كما ان كلمة التوحيد لا عين لها
في الخارج اذ ما في الخارج شيء مركب من النفي والاثبات يصدق عليه هي بل
ما في الخارج الا ذات واحدة مستجمعة بجميع الصفات مع ان هذا الوجه اى
الوجه الخبري في الله مختص بالرسول عندهم لا يتناول الى غيرهم من الاعيان

لكون الحق سمعهم وبصرهم وجميع قواهم من اجل تحصيلهم بالتوافل المحبة
 الآلهية فلم يكن الحق قوى ان لم يحصل له هذا الكمال فصدق الله على الرسل
 الى التنزيه مقدار صدق النفي عليه الى الالبات بل هو اقصر منه صدقاً
 لطول النفي باللسان منه وليس هذا اعقل من ذلك فجمع بين التنزيه والتشبيه
 اهل الحقيقة والشهود في قواهم هو لاهو كما جمع في كلمة التوحيد بين النفي
 والالبات فجمع الشهود بينهما اسرع من جمع اللسان لان جمع التنزيه والتشبيه
 يرجع الى العقل والوهم فالعقل ينزه الحق عما يثبت له الوهم والوهم يثبت
 للحق عما ينزهه عنه والشهود يجمع بينهما بلا تخلل آن والشيخ قدس سره
 وجه بالخبرية اعلماً للمحبين بهذا المعنى وهو من لطائف كلام رب العزة
 واسراره لا يطلعه الا اهل الاشارة بهذا التوفيق وبهذا ظهر تقدم
 اهل الكشف والذوق في رتب العلم عند اهل الاصناف ولما فرغ عن بيان
 حقيقة التنزيه والتشبيه وما يلزمهما من الاحكام شرع فيما هو المقصود من
 هذا الفصل فقال (وروح هذه الحكمة وفصها) اشار به الى ان للفصل فصاً
 وهو روح ذلك الفصل (ان الامر ينقسم الى مؤثر) وهو ايجاد الاثر في غيره
 (و) الى (مؤثر فيه) وهو قول الاثر عن غيره (وهما عبارتان) متقابلتان
 لا يصدق احدهما على ما يصدق عليه الاخرى كتقابل العلة والمعلول وان
 كان كل واحد منهما مظهراً بحقيقة واحدة (فالمؤثر بكل وجه وعلى كل حال وفي
 كل حضرة هو الله تعالى والمؤثر فيه بكل وجه وعلى كل حال وفي كل حضرة
 هو العالم) فالانحراف هو الاضافة الخاصة بينهما فكان الحق اصلاً لبعض المناسب له
 والعالم اصلاً لبعض المناسب له (فاذا ورد) عليك الوارد وهو ظهور الحق
 في النوم في صورة مناية او في صورة حية شهادية او الوارد الاثر مطلقاً
 (فالحق) انت (كل شيء) من الوارد (باصله الذي يناسبه) فان الكمالان
 الآلهية كالوجود والعلم والقدرة والحياة وغير ذلك آثار فيك لاحقة الى
 اصلها الذي مناسبه وهو الحق تعالى قال الله تعالى (ما اصابك من حسنة فمن الله)

والنقائص الامكانية كالاختياج وغيره وهو الاثر الحاصل فيك من الله فالحق الى اصله الذي يناسب ذلك الاختياج به وهو انت فلا يكون الحق اصلا له وانما الحق الوارد باصله المناسب له (فان الوارد ابداً) لكونه اثرأ (لا بد ان يكون فرعا عن اصل كذلك كانت المحبة الالهية فرعا عن النوافل من العبد فهذا) اى المحبة الالهية او الحب عن النوافل (اثر) حاصل (بين مؤثر) وهو الحق (ومؤثر فيه) وهو العبد العامل بالنوافل فالمحبة الالهية على التحقيق هي صورة ظهور ذلك العبد بالنوافل فالحق الى اصله (كان الحق سمع العبد وبصره وقواه عن هذه المحبة الالهية فهذا) اى كون الحق قوى العبد (اثر) حاصل بين المؤثر وهو الحق والمؤثر فيه وهو العبد المحب فكون الحق قوى العبد على التحقيق هي صورة ظهور المحبة الالهية وهو اثر حاصل من العبد العامل بالنوافل فالحق الى اصله (مقرر لا تقدر) انت (على انكاره لثبوته شرعا ان كنت مؤمنا) بالنسبة * ولما اتم اقسام الامر الى المؤثر والمؤثر فيه واحوالهما رجع الى تفصيل ما اجمعه في رؤية الحق في المنام فقال (واما العقل السليم) وهو الباقي على الفطرة الاصابة الخالي عن العقائد الفاسدة (فهو اما صاحب تجل آلهى في مجلى طبعى فيعرف) ما قناه من ظهور الحق في صور الاشياء في النوم وغيره او يعرف ما قناه من اقسام الامر الى مؤثر ومؤثر فيه (واما مؤمن مسلم يؤمن به) اى يؤمن ما قناه (كما ورد في الصحيح) وايا ما كان (ولا بد من سلطان الوهم ان يحكم على العاقل الباحث فيما جاء به الحق في هذه الصورة) المرئية في المنام (لانه) اى العاقل (مؤمن بها) اى بهذه الصورة التى تجلى الحق له فيها فطالب حقيقتها فبح بالوهم في ذلك فيحكم الوهم عليه في تصويره (واما غير المؤمن) وهو صاحب الاعتقادات الفاسدة والعقل المشوب بالوهم الحيوانى (فيحكم على الوهم) اى فيحكم على بطلان ما حكم عليه الوهم من ظهور الحق بصور الاشياء (بالوهم فيتخيل بنظره الفكرى انه قد احال على الله ما اعطاء ذلك التجلى فى الرؤيا والوهم فى ذلك لا يفرقه) اى

والحال ان الوهم السلطاني لا يفارق عن ذلك التخييل (من حيث لا يشعر) عدم مفارقة الوهم عنه (لغفلته عن نفسه ومن ذلك) اى ومن اقسام الامر الى مؤثر ومؤثر فيه (قوله تعالى ادعوني استجب لكم واذا سألك عبادى عنى فانى قريب احيب دعوة الداعى اذا دعان اذلا يكون محييا الا اذا كان) اى وجد (من يدعو) فالمجيب فاعل ومؤثر والداعى قابل ومؤثر فيه فالأثر الحاصل بينهما وجه الى الصاعل ووجه الى القابل فالحق كل شئ باصله (وان كان عين الداعى عين المجيب) فى الحقيقة (فلا خلاف فى اختلاف الصور فهما صورتان بلا شك) فان قيل لاشك ان المراد بالمجيب هو الحق تعالى الواجب الوجود وبالداعى هو العبد الممكن الوجود فلا يمكن الاتحاد والعينية بينهما فى الحقيقة فان حقيقة الممكن لا يكون الاممكنا كما ان حقيقة الواجب لا يكون الا واحدا قلنا لاشك ان صورة الداعى اثر لصورة المجيب والأثر لا حقيقة له فى نفسه بل حقيقته حقيقة من له ذلك الأثر فان الأثر الحاصل منك فى المرآة لاشك انه عينك فى الحقيقة اذلا حقيقة له الا حقيقتك فعينية الحق والعبد فى الحقيقة عينية الأثر بمن له الأثر لا عينية زيد وعمر وفى الحقيقة الاسانية فان هذه الحقيقة حقيقة كل واحد منهما فى نفسه بالنسبة اليهما وعند التحقيق تلك الحقيقة اثر الحق فقولنا حقائق الاشياء ثابتة وان لم يكن مجعولة لكوها امورا معقولة لا اعيان لها فى الخارج امكنها لا يقال فى حقها انها ليست بفيض المياض فلا حقيقة فى انفسها اكوها آثارا لا حقيقة الحق الفيض لذلك كان الحق حقيقة الحقائق خاتم الله آدم على صورته وهو آدم عايه السلام الحقيقى الذى هو العقل الاول والروح المحمدى لا آدم الصورى العصرى وهو اول ما خلقه الله من الاشياء وهو حقيقة الانسان الكامل عند اهل الكشف الذى خالق الله على صفة الكامل وهو امر لطيف نورى ومن اطاقة ينشعب منه الارواح الكثيرة وما نقص بالاشعاب وما راد بعدم لذلك قال الرسول عايه السلام (اما اب الارواح وام الاشياء) (وتلك الصورة كلها) التى تظهر فيها الحقيقة الواحدة

اسمائية كانت او كونية (كالأعضاء لزيد) من بعض الوجوه وهو تمثيل بالظاهر
 لمافي الباطن (فمعلوم ان زيدا حقيقة واحدة شخصية وان صورة يده ليست
 صورة رجله ولا رأسه ولا عينه ولا حاجبيه فهو الكثير الواحد الكثير بالصور
 الواحد بالعين) اى الكثير باعتبار اجزائه اذ لكل جزء من اجزائه صورة
 شخصية يمتاز بها عن الآخر فكان بالنسبة الى اجزائه كثيراً وواحداً باعتبار
 حقيقة الشخصية اذ هي صورة واحدة متميزة بذاتها عن الآخر (وكالانسان
 بالعين) اى باعتبار حقيقة الكلية (واحد بلاشك ولاشك ان عمرأ ما هو
 زيد ولا خالد ولا جعفر) فى الصورة (وان اشخاص هذه العين الواحدة لا يماهى
 وجود أفهوا) اى الانسان (وان كان واحداً بالعين فهو كثير بالصور والاشخاص)
 فكذلك الحق تعالى جل ذكره واحد من حيث ذاته كبير بحسب اسمائه وصفاته
 فلا تعدد فى ذاته بتعدد اسمائه وصفاته ولما فرغ عن التمثيل شرع فى المقصود من
 التمثيل فقال (وقد علمت قطعاً ان كنت مؤمناً) بالشرائع (ان الحق عينه) وعينه
 تأكيد للحق (يتجلى يوم القيمة فى صورة فيعرف ثم يتحول فى صورة فيترك ثم يتحول
 عنها) فيتجلى (فى صورة فيعرف وهو) اى الحق (هو المتجلى) وجاء ضمير المصل
 لخصر المتجلى بالحق (ليس غيره) تأكيد للخصر (فى كل صورة) تنازعا فيه المتجلى
 وايس فاليهما اعملى قدر مفعول الآخر كما ان المتجلى فى صورة زيد وعمر ووخالد
 ليس الاعين الانسان لا غير (ومعلوم ان هذه الصورة ما هى تلك الصورة
 الاخرى) اى الصورة المعروفة ليست عين الصورة المنكرة ولا الصورة
 المعروفة عين الصورة المعروفة الاخرى (فكان) بالتشديد (العين الواحدة)
 وهى الذات الالهية (قامت مقام المرآة) فى ظهور اختلاف الصور فيها
 بعين الناظرين (فاذا نظر الناظر فيها الى صورة معتقدة فى الله عرفه
 فاقرب به واذا اتفق ان يرى فيها معتقد غيره انكره كما يرى فى المرآة
 صورته وصورة غيره فالمرآة عين واحدة والصورة كثيرة فى عين
 الراى و) الحال (ليس فى المرآة صورة منها) اى من الصور التى رأى الراى

فيها (جملة واحدة) اى اصلا بل الصور انما تحصل في عين الراى عند نظره في المرآة (مع كون المرآة لها اثر في الصور بوجه وما) اى ليس (لها اثر بوجه فالأثر الذى لها) اى المرآة (كونها) اى كون المرآة (ترد الصورة) الى الناظر (متغيرة الشكل من الصغر والكبر والطول والعرض) فاذا كان الامر كذلك (فلها) اى للمرآة (اثر في المقادير وذلك الاثر راجع اليها) اى الى المرآة لا الى الراى (وانما كانت هذه التغيرات منها لاختلاف مقادير المرايا) فللمحق اثر في الصورة الظاهرة في مرآته بحسب تجلياته الذاتية وللراى اثر بحسب اعتقاده اذا الحق لا يتجلى له الا بصورة اعتقاده فكان للحق اثر بوجه وماله اثر بوجه فاهل الذوق والتمييز لعلمه بمراتب الاشياء يلحق كل اثر الى صاحبه يعطى كل ذى حق حقه فان طلبت انت معرفة الحق بالمثال الشهادى (فانظر في المثال مرآة واحدة من هذه المرآى لا تنظر الجماعة) اى لا ينظر العامة بل ينظر الخواص فان العامة لا تنظر فيها لطلب معرفة الله بل انما تنظر لمعرفة صورته المجهولة له بوجه والخواص انما ينظرون من حيث كونها مثالا لمعرفة الله هنالك مطالبهم او بقاء الخطاب فمعناه لا تنظر كثرة المرآة (وهو) اى النظر في المثال مرآة واحدة (نظرك) فى الحق (من حيث كونه ذاتا فهو) اى الحق من هذه الحيثية (غنى عن العالمين) لا يكون مرآة لاحد ولا يكون احد مرآة له فكما ان المرآة المنظور فيها من حيث نفسها واحدة غنية عن الصور الخاصة فيها كذلك ذات الحق (من حيث ذاته غنى عن العالمين) وانظر الى المرايا المتخالفة في المقدار وهو نظرك فى الحق (من حيث الاسماء الالهية فكذلك الوقت) اى وقت نظرك فى الحق من حيث الاسماء الالهية (يكون) الحق (كالمرايا المتكررة المتخالفة المقادير فإى اسم آلهى نظرت) انت (فيه نفسك او من نظرك فيه) نفسه (فانما يظهر للناظر حقيقة ذلك الاسم) كما يظهر للناظر حقيقة المرآة من الطول فى المرآة الطويلة والعرض من المرآة العريضة والصغر والكبر والناظر واحد وهذه الصور المتخالفة هي حقائق المرايا تظهر للناظر

(فهكذا) اى فكما ذكرنا (هو) الشأن (الامر) فى حق الحق (ان فهمت)
 قاطب بقتل نفسك بالقضاء فى الله فاصبر بالبلايا فى طريق الوصول الى ما ذكرناه
 من معرفة الحق (فلا تجزع ولا تخف) وكن شجاعا على قتل نفسك فانه يوصلك
 الى شهود الحق (فان الله يحب الشجاعة ولو على قتل حية) حقيرة خارجة عنك
 قليلة الضرر والعداوة التى لا تضرك اذا لم تقتل فلا يجب عليك قتالها مع انها
 لو قتلها وصلت درجة الشجاعة فاستحقت حب الله (وايست الحية) الكاملة
 فى العداوة المهلكة الواجب القتل المانعة عما ذكرناه من المعارف الالهية
 (سوى نفسك) فاذا قتلتها بالقضاء فى الله فقد وصلت اعلى درجة الشجاعة
 فاستحقت كمال حب الله فلما نجمع السالكين الى محاربة النفس ونفاهم من قتل
 قتيلا فله سلبه وسلب النفس حب الله ومعرفة رجع الى تحقيق القتل والاعدام
 وجعله مبنى لبيان المعارف بعده فقال (والحياة حية لنفسها بالصورة والحقيقة)
 اى الحياة لا تعدم بالقتل مطلقا بل هى باقية بذاتها وحقيقتها بصورتها النوعية
 وان انعدمت بالصورة الحسية (والشئ لا يقتل عن نفسه وان افسدت الصورة
 فى الحس) فنفسه باقية بالصورة البرزخية قال بعض الافاضل انما نقل الكلام
 فى هذه الحكمة الاينية الى بيان البقاء وكشف المعاد لان الياس كان ادرى
 فارفع الى السماء وبقي فيها وفى صورته الشخصية ثم عاد الى الصورة الالائية
 ثم كلامه وليس ^{بصح} لان ادرى انما رفع الى السماء بعد تحصيل الاعتدال
 الحقيقى الذى هو سبب للبقاء فينا فى قناء صورته الشخصية وانما جاءت الصورة
 الالائية لتحويل الحق باطنه فى النشأة الاخرى فيحسر بالحسر الروحاني
 مع بقاء صورته الشخصية كما سيأتى تحقيقه تفصيلا فى المتن ولا اشارة فى كلام
 النص الى ما قاله ذلك الفاضل بل كلامه كله فى هذا المقام يدل على خلافه ومثل
 هذا الكلام ينشأ من الميل الى التباس وانما يبقى ذات المقتول او الميت بالصورة
 (فان الحد) اى حد المقتول (بسطها) اى الصورة (والخيال) البرزخى (لايزيها)
 اى الصورة (واذا كان الامر على هذا فهذا هو الامان من الله على الذوات والعزة

والمنعة فانك لا تقدر على فساد الحدود وای عزة اعظم من هذه العزة) وفيه دلالة على ان الانسان في الحقيقة هو الروح الباقي ازلا وابدأ ولا يفنى بفناء الصورة العنصرية بل يصور بصورة بحسب استعداده وينقل الى عالم آخر فلا قتل ولا موت عن نفسه فلا خوف من الموت لمن انكشف له هذا المعنى وانما الخوف للمحجوبين (فتخيل) انت (بالوهم) الفكري (انك قتلت) وازلت الصورة مطلقا (وبالعقل) المنور بنور القدس (والوهم) السلطاني (لم تزل الصورة موجودة في الحد) وانك لا تقتل الا في تخيل عقلك المشوب بالوهم والامر في نفسه ليس على ما في تخيلك بل الفاعل في الحقيقة هو الله لا انت (والدليل على ذلك) اي على انك قاتل في تخيلك بالوهم وان الله هو القاتل في الحقيقة لا انت (قوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى والعين ما دركت الا الصورة المحمدية التي ببت لها الرمي في الحس وهي) اي الصورة المحمدية (التي نفي الله الرمي عنها ولا) بقوله ما رميت (ثم انبه) اي الرمي (لها) اي للصورة المحمدية (وسطاً) بقوله اذ رميت بناء على ما ادركته العين من نبوت الرمي لها في الحس (ثم عاد بالاستدراك ان الله هو الرامي في صورة محمدية) فابنت الحق لنفسه الرمي ملاصقاً بالصورة المحمدية لا من حيث كونه مجرداً عنها والمقصود ان الرمي اثر حاصل بينهما (ولا بد من الايمان بهذا فانظر الى هذا المؤثر) وهو الرمي فانه وان كان في التحقيق اثر الحق لكنه يؤثر فيه (حتى انزل) هذا المؤثر (الحق في صورة محمدية) فالمعلول علة لعله بوجه كاسياني فان تأثير الحق في وجود الرمي وتأثير الرمي في نزول الحق في صورة رامية ليظهر منه (واخبر) الحق قوله (نفسه) بالنصب او بالرفع (عبادته بذلك) اي رمية في صورة محمدية (فاقال احد منا ذلك بل هو قاتل عن نفسه وخبره صدق والايمان به واجب سواء ادركت) بالذوق والشهود (علم ما قال) الحق في الرمي (اولم تدركه) فاذا وجب الايمان به (فاما عالم) انت (وامام مسلم مؤمن) ولا ثالث الا باطل وهو العقل الذي يقاد الى نظره الفكري في تحصيل مجهولاته فان طابق شئ

بنظره الفكري قبل والا فلا (ومما يدل على ضعف النظر العقلي من حيث
فكره كون العقل يحكم على العلة انها لا تكون معلولة لمن هي علة له هذا حكم العقل
لاخفاء به وما) اي وليس (في علم التجلي الا هذا) قوله (وهو) بيان لما اشير اليه
بهذا فهو ضمير الشأن (ان العلة تكون معلولة لمن هي علة له) فالعقل يحكم على
ان العلة لا تكون معلولة لمعلولها والكشف وهو العلم الحاصل من التجلي يحكم
على ان العلة تكون معلولة لمعلولها فلا يصح حكم العقل من حيث نظره الفكري
والا لما حكم على ان العلة ليست معلولة لمعلولها وايس كذلك بل العلة قد يكون
معلولة لمعلولها بالكشف الصحيح وجاء من العقل الحكم الصحيح اذا تحرز
عن الفكر عند رؤية الامر على ما هو عليه وبينه بقوله (والذي حكم به العقل
صحيح) واقع مطابق بما في نفس الامر (مع التحرز في النظر) اي اذا لم يقف مع
نظره الفكري بل جرد نفسه عنه (وغايته) اي غاية العقل (في ذلك) اي
في صحة حكمه مع التحرز في نظره (ان يقول اذا رأى) العقل (الامر على خلاف
ما اعطاه الدليل النظري) قوله (ان العين) مقول القول (بعد ان ثبت) اي
بعد التسليم (انها) اي العين (واحدة في هذا الكثير) فاذا كانت واحدة (فمن حيث
هي علة في صورته من هذه الصور) وهي صورته العلية (لمعلول ما) يتعاق
بقوله علة (فلا يكون) العين (معلولة لمعلولها في حال كونها علة) اي حال كون
العين علة لذلك المعلول (بل ينتقل الحكم) اي حكم العلية والمعلوية (بانقالها)
اي بانقال العين (في الصور فتكون) العين التي هي علة في صورة (معلولة لمعلولها
فيصير معلولها) اي معلول العين (علة لها) اي لا عين كالمعلول الاول وهو العقل
الاول فان العين علة له فلما انتقل العين الى المعلول الثاني وهو نفس الكلية يصير
العقل الاول علة لظهور العين في صورة النفس الكلية ومما اظهر لك منه آدم
وحواً أو بنوه فان العين تعينت في صورة من الصور فكانت علة لا دم فلا يكون
العين معلولة لا دم في حال كونها علة له بل ينتقل الحكم بانقال العين
التي هي علة لا دم الى صورة حواً وصورة البنين والبنات فيصير

آدم علة للعين في ظهورها بهذه الصورة (هذا) الحكم الصحيح (غاية) اى
 غاية الغفل (اذا كان قدر اى الامر على ما هو عليه) وهو رؤيته ان العين
 واحدة في الكثير (ولم يقف مع نظره الفكرى) فاذا وقف مع نظره الفكرى
 ولم يبرز في النظر لا يحى هذا الحكم منه بل يحكم على العلة بانها لا يكون
 معلولة لمعلولها (فاذا كان الامر في العلية) في حق النظر العقل (بهذه المثابة)
 فانه لا يدرك الامر في العلية على ما كان عايه الا مع التبرز في النظر فلا يسع
 الامر في هذا المضيق مع ان الامر لم يكن خارجا عن طوره في هذا المقام
 (فاظنك باتساع النظر العقلى في غير هذا المضيق) الذى اضيق منه فان من
 الامور اضيق منه بحيث كانت خارجة عن طور النظر العقلى فكيف يتسع
 العقل فيها فلا تظن ان العقل يدركها بالنظر فانما علمها بالتجلى الالهي (فلا عقل
 من الرسل صاوات الله عليهم اجمعين وقد جاؤا بما جاؤا به في الخبر عن الجناب
 الالهي فابتوا للحق ما اثبتته العقل وزادوا فيما لا يستقل العقل بادراكه)
 بل يحتاج الى التجلى الالهي (وما يخيله رأساً) اى ولا يخيل العقل ثبوته للحق بكابة
 (ويقربه) من الاقرار (في التجلى الالهي) اذ التجلى يزيل حكم النظر العقلى
 اى زادوا كل ذلك في الاثبات (فاذا خلا) العقل (بعد التجلى بنفسه) اى
 رجع الى مرتبة عقله (حارفاً رآه) فاذا كان الامر كذلك (فان كان) العبد
 (عبد رب رد العقل اليه) الى ربه كالانبياء والاولياء (فان كان) العبد (عبد
 نظر رد الحق الى حكمه) اى حكم العقل اوفان كان التجلى له عبد رب رد الحق (وهذا)
 اى رد الحق الى حكم العقل (لا يكون الامام) التجلى له (في هذه الشاة الدنيوية
 محجوباً بعين نشاة الاخرية في الدنيا فان العارفين بظهورنا هنا) اى في عالمنا
 هذا (كانوا في الصورة الدنيوية لما يجرى عايتهم من احكامها) اى من احكام
 الدنيوية (والله تعالى قد حوّلهم في بواطنهم في النشاة الاخرية لا بد من ذلك)
 التحول لهم والالم يكونوا عارفين (فهم بالصورة مجهولون) لا يعلمهم الناس
 فانهم ستروا الله عن اعين الاغيار فسترهم الله عن اعين المحجوبين (الا لمن

كشف الله (غطاءه) (عن بصيرته فادرك) وهم الذين قال تعالى في حقهم اوليائي
تحت قبابي لا يعرفهم غيري (فامن طارف بالله من حيث التجلي الالهى الا وهو
على النشأة الاخرية قد حشر في دنياه ونشر من قبره) في باطنه (فهو يرى
ما لا يرون) اى المحجوبون (ويشهد ما لا يشهدون عناية من الله ببعض عباده
في ذلك) المقام الدنيوى فجعل لهم ما اجل لغيرهم فانشاء الله العارفين نشأتين
فجمع العارفون في حال حياتهم نشأتين دنيوية واخرية (فمن اراد العزور)
اى الاطلاع (على هذه الحكمة الاليسية الادريسية الذى انشاء الله نشأتين)
فجمع الالياس وهو ادريس نشأتين نشأة دنيوية ونشأة اخروية من حيث
التجلي الالهى كما ذكر في حق العارفين (فكان نينا قبل نوح ثم رفع) الى السماء
(ونزل رسولا بعد ذلك فجمع الله) فيه (بين المنزلتين) النبوة والرسالة
(فلينزل) جواب من (عن حكم عقله الى شهوته وليكن حيوانا مطلقا) بحيث
لا يحكم العقل عليه اصلا فيفوته العقل مطلقا (حتى يكشف) ذلك النازل
(ما يكتفه كل دابة ماعدا النقلين) من احوال الموتى من التعيم والتعذيب
(فحينئذ) اى فحين يكشف ما يكشف كل دابة (يعلم انه قد تحقق بحيوانيته)
فيه انزل منزلة ادريس حيث نزل عن سماء غمالة الى ارض نفسه فهذا النزول
لا يكون الا بعد العروج الى سماء الروح بالرياضات والمجاهدات كما كان رفع
ادريس الى السماء كذلك (وعلامته) اى ونسرت التحقق بمقام الحيوانية
(علامتان الواحدة هذا الكشف) المذكور وهو قوله حتى يكشف ما يكشفه
كل دابة فاذا كشف هذا المذكور (فيرى من يعذب في قبره ومن ينعم ويرى
البيت حيا في قبره والصامت متكلم والقاعد ماشيا والعلامة الثانية الحرس
بحيث انه لو اراد ان ينطق بما رآه لم يقدر فحينئذ) اى فحين تحقق العلامتان
(يتحقق بحيوانيته وكان لما تليذ قد حصل له هذا الكشف غير انه لم يحفظ
عليه الحرس فلم يتحقق بحيوانيته) لعدم وجود العلامتين (ولما اقامى الله
تعالى في هذا المقام تحققت بحيوانيته تحققا كليا فكنت ارى واريد

ان اطلق بما اشاهده فلا يستطيع فكنت لا افترق بينى وبين الحرس الذين لا يتكلمون فاذا تحقق (بما ذكرناه) من مقام حيوانيته (انتقل الى ان يكون عقلا مجرداً في غير مادة طبيعية) فينئذ قد تحقق بمقام الياسية (فيشهد اموراً) كلية مجردة في غير مادة طبيعية (هى اصول لما تظهر في الصورة الطبيعية) كشهود الياس (فيعلم) حينئذ (من اين يظهر هذا الحكم) وهو الرمى والقتل وغير ذلك (في الصور الطبيعية علماً ذوقياً) كما علم الياس (فان كشف) لهذا العارف المشاهد اصول الامور مع هذا الكشف (على ان الطبيعة عين النفس الرحمان فقد اوتى خيراً كثيراً وان اقتصر) هذا العارف (مع) اى مع هذا الكشف (على ما ذكرناه فهذا القدر) اى كشف الاصول الظاهرة في صور الطبيعة على الاقتصار (يكفيه من المعرفة الحاكمة على عقله فيلحق بالعارفين ويعرف عند ذلك) الشهود (ذوقاً) معنى قوله تعالى (فلم تقتلوهم واكن الله قتلهم) لشهوده كيفية صدور الافعال من الله (وماقتلهم) في الحقيقة (الا الحديد والضارب والذي خاق هذه الصورة) الضاربة والحديدية وهو الذات الالهية الباقية بعد اثناء هذه الصورة العنصرية (فبالجموع وقع القتل والرمى فيشاهد الامور باصوالها) وهى الحقائق المحردة الالهية والحقائق المجردة الكونية (وصورها) الطبيعية والعنصرية وبشاهد كيفية صدور الاحكام من جماتها (فيكون تاماً) في المعرفة بالله لا كاملاً (فان شهد النفس) اى فان شهد مع ذلك ان النفس الرحمن عين الطبيعة (كان مع التمام كاملاً) في المعرفة بالله فعلى هذا التقدير (فلا يرى الا الله في عين كل ما يرى فيرى الرائي عين المرئى) فمن حيث انه كاملاً يرى الرائي عين المرئى ويرى غيره من حيث انه تام لا كامل فجمع بين الشهود بين شهود نفس الرحمن وشهود اصول الامور وصورها فاسكل شهود حكم في هذا العارف (وهذا القدر) من البيان في المعرفة بالله (كاف) للطلالين والسالكين الى الله (والله الموفق والهادى الى سبيل الرشاد)

فصل حكمة احسانية في كلمة لقمانية

ولاختصاص الخير الكثير بلقمان بالنص اورد هذه الحكمة في كلمته (* شعر *
اذشاء الآله يريد رزقا * له) اى اذا اراد الحق سبباً لظهور نفسه (فالكون
اجمع غذاء * له) من حيث اظهارها اياه واحتفاؤها فيه (وان شاء الآله يريد
رزقا * لنا فهو) اى الحق (الغذاء) لنا من حيث احتفائه بنا وبقاء وجودنا به (كما
نشاء *) من الله بحسب استعدادنا وقابليتنا الرزق والغذاء ولفظ كما يشاء يجوز
على صيغة التكلم والغائب فالرزق والغذاء روحاني ومجاري من الغذاء الصوري
والرزق الصوري يطلق على هذا المعنى لادنى مناسبة ففرق بين المشية والارادة
حيث جعل المشية متعاقبة بالارادة فكانت سابقة على الارادة بالسبق الذاتى
كسبق بعض الصفات على البعض فهى غيرها من هذا الوجه (مشيته) عين
(ارادته فقولوا * بها قد شاءها) اى بامشية قد شاء الارادة (فهى) اى الارادة
(المشاء *) بفتح الميم اى المراد فهذا وجه اتحادهما ومعنى البيت الاول على تقدير
الاتحاد اذا شاء الآله ان يشاء فحينئذ يكون المشية المشاء ويفرق بينهما فرقا
آخر بقوله (يريد زيادة ويريد نقصا) يعنى ان الارادة تتعلق بزيادة شئ
ونقصه (وليس مشاؤه الا المشاء) اى لا يتعلق مشيته بزيادة شئ ونقصه بل
هى العناية الالهية المتعاقبة بايجاد المشاء من غير تعرض الى الزيادة والنقصان
(فهذا الفرق بينهما محقق فمن وجه فعيثهما سواء) وهو كون عين كل واحد
منهما عين الذات من حيث الاحدية (قال الله تعالى ولقد آتينا لقمان الحكمة
ومن يؤتى الحكمة فقد اوتى خيراً كثيراً فلقمان بالنص هو ذو الخير الكثير
بشهادة الله له بذلك) اى بكونه ذا الخير الكثير (والحكمة قد تكون متاغظاً بها
وقد تكون مسكوتاً عنها) اما الحكمة المتلفظ بها (مثل قول لقمان لابنه يا بني
انها) اى القصة (انك مثقال حبة من خردل فتكن فى صخرة او فى السموات
او فى الارض يأت بها الله فهذه حكمة منطوق بها وهى ان جعل الله هو الا تى بها
وقرّر الله ذلك) الكلام (فى كتابه ولم يرد هذا القول على قائله) مع ان الايمان

يضاف الى العبد ايضا ولم يقل الحق للزمان ليس الامر كما قلت فدل ذلك على ان كل
 آتى الحجة عين الحق من جهة الحقيقة (واما الحكمة المسكوت عنها) قوله (وعلمت)
 معطوف على قول المسكوت باعتبار تضمنه بمعنى الفعل تقديره الذي سكت عنها
 وعلمت تلك الحكمة (بقريته الحال) وجواب اما قوله (فكونه سكت عن الموتى
 اليه تلك الحجة فما ذكره) اى فما ذكر لقمان الموتى اليه (ولا قال لابنه يأت بها
 الله اليك ولا الى غيرك فارسل لقمان الايمان عاما) اى لا يجعل متعلقا ببني
 (وجعل الموتى به) وهو حجة من خردل (فى السموات) ان كان ذلك الموتى به فيها
 (او فى الارض) ان كان ذلك فيها (تأيها) بذلك الجعل (لينظر الناظر فى قوله
 وهو الله فى السموات وفى الارض فبه لقمان بما تكلم به) وهو جعل الموتى به
 فى السموات او فى الارض وجعل الا تى هو الله (وبما سكت عنه) وهو سكوت عن
 الموتى اليه (ان الحق عين كل معلوم) سواء كان موجودا او معدوما قوله (لان المعلوم
 اعم من الشئ) دليلا على تأييه بالمنطوق والمسكوت عنه من ان الحق عين كل
 معلوم لان المراد بهذا التأييه تعميم احاطة الحق وذالايتم الا بما هو اعم ولو كان
 التأي اعم من المعلوم لنبه به فقال ان الحق عين كل شئ فلو وجد اعم من المعلوم
 لآتى به وبهذا المعنى اشار بقوله فارسل الايمان عاما فما حذف المفعول الا للتعميم
 ولو قيل عين كل شئ لفات التعميم واختص احاطة الحق وهو يخالف بما
 هو المفهوم من كلام لقمان من التكلم والسكوت فهذا التعميم ثبت من كلامه
 اقتضاء فاقضى هذا الكلام ان الحق عين اعم الاشياء صدقا ولا اعم من المعلوم
 فكان عين كل معلوم (فهو) اى الشئ (انكر النكرات) واعلاها فاستوى
 المعلوم مع الحق فى رتبة الاحاطة دون الشئ وغيره من النكرات (ثم
 تم الحكمة واستوفاه لتكون النشأة) اللقمانية (كاملة فيها) اى فى الحكمة
 والمعرفة (فقال ان الله لطيف فمن) غاية (لطافته واطفه انه) اى الله (فى الشئ
 المسمى بكذا المحدود بكذا) اى فى الاشياء المختلفة الاسماء والحدود (عين ذلك
 الشئ) فان اللطيف لاطافته يرى الكيف (حتى لا يقال فيه) اى لا يحمل

في حق ذلك الشيء (الا ما يدل عليه اسمه) وما عبارة عما يدل عليه اسم ذلك الشيء من المفهوم فان قولنا هذا سماء لا يحمل على المبتدأ الا مدلول السماء (بالتواطىء) اى بالتوافق (والاصطلاح فيقال هذا سماء وارض وصخرة وشجر وحيوان وملك ورزق وطعامو) الحال ان (العين واحدة من كل شيء) مسمى بالاسماء المختلفة ومحدود بالحدود المختلفة (وفيه) اى وفي موجود كل شيء (كما تقول الاشاعرة ان العالم كله متماثل بالجوهر) كتماثل افراد الانسان بالانسان (فهو جوهر واحد) في كل تماثل كما ان الانسان واحد في كل تماثل من افراده (فهو) اى قول الاشاعرة (عين قولنا العين واحدة ثم قالت) الاشاعرة (ويختلف) ذلك الجوهر الواحد (بالاعراض وهو) اى هذا القول (قولنا ويختلف) العين (ويتكرر بالصور والنسب حتى يتميز فيقال هذا ليس هذا من حيث صورته او عرضه او مزاجه كيف شئت فقل وهذا عين هذا من حيث جوهره ولهذا) اى ولاجل اتحاد كل شيء في الجوهر الواحد (يؤخذ عين الجوهر في حد كل صورة ومزاج فيقول انه ليس سوى الحق ويضن المتكلم) بعقله وانظره الفكري (ان مسمى الجوهر وان كان حقا بابتا في نفسه ما) اى ليس (هو عين الحق الذي يطلقه اهل الكشف والتجلي) من ان مسمى الجوهر هو الحق تعالى وهو جوهر حقيقى سار في كل شيء (فهذا) السريان في الاشياء (حكمة بكونه) اى كون الحق (لطيفاً ثم نعمت) لقمان الحق (فقال خيراً اى علماً عن اختبار وهو) اى كون الحق علماً عن اختبار قوله تعالى (ولنبلونكم حتى نعلم وهذا) اى العلم الاختبارى (هو علم الاذواق) اى مختص بالذوق الذي لا يحصل الا بالقول (فجعل الحق نفسه مع علمه) بالعلم المطلق (بما هو الامر عليه مستفيداً علماً) بقوله حتى نعلم وهو علم الذوق لا العلم المطلق (ولا يقدر على انكار ما نص الحق عليه في حق نفسه ففرق تعالى ما بين علم الذوق والعلم المطلق) بقوله حتى نعلم فيتميز الاسم

الخير من الاسم العليم (فعمل الذوق مقيد بالقوى) الروحانية او الجسمانية
 (وقد قال تعالى عن نفسه انه عين قوى عبده في قوله كنت سمعه وهو) اى
 السمع (قوة من قوى العبد وبصره وهو قوة من قوى العبد ولسانه وهو
 عضو من اعضاء العبد ورجله ويده فما اقتصر في التعريف) اى فى تعريف
 نفسه (على القوى فحسب حتى ذكر الاعضاء) لحصول العلم الذوقى (وليس العبد
 بغير لهذه الاعضاء والقوى) فعلى هذا (فعين مسمى العبد) ومسمى العبد
 مجموع الاعضاء والقوى (هو الحق لا عين العبد هو السيد) فاذا اعتبر السيادة
 والعبودية لا يمكن ان يكون احدهما عين الآخر وانما لم يكن عين العبد هو السيد
 وكان عين مسمى العبد هو الحق (فان النسب متميزة لذاتها) وهى السيادة
 والعبودية وغيرها (وليس المنسوب اليه متميزا فانه ليس ثمة) اى فى العالم (سوى
 عنه فى جميع النسب فهو عين واحدة ذات نسب واضافات وصفات) وما الكثرة
 الا فى هذه المراتب والعين التى ظهرت فيها واحدة (فمن تمام حكمة لقمان فى
 تعليمه ابنه ما جاء به فى هذه الآية من هذين الاسمين الا ليهن لطيفا خيرا سمي
 بهما الله تعالى فلو جعل ذلك) اى ما جاء به من الاسمين (فى الكون وهو الوجود
 فقال كان الله) لطيفا خيرا (لكان) ذلك القول (اتم فى الحكمة وابلغ) لدلالته
 على اتصاف الحق فى الازل بهذين الاسمين بخلاف قوله ان الله لطيف خير
 (فحكى الله قول لقمان على المعنى كما قال) لقمان (لم يزد عاياه شيئا) من الكون
 (وان كان قوله) اى قول لقمان (ان الله لطيف خير من قول الله) فان الله
 اخبر عن نفسه بذلك لجميع الانبياء لكن لما تكلم به لقمان فى تعليمه لانه جعل الله
 من قوله فحكى عنه (فلما علم الله تعالى من لقمان انه لو نطق متمما لثم بهذا) فحكاية
 الله قول لقمان من غير زيادة مع احتياجه الى الزيادة كانت من تمام حكمة لقمان
 وانما لم ينطق متمما مع ان المقام التثنية لانه اورد فى مقام التعليم والنصيحة فالواجب
 عليه الاتيان بما هو اول على المعرفة بالله متأدبا مع الله لعله ان هذا القول قول الله
 فحكى كما قال لابنه من غير زيادة فتأدب الله معه فحكى قوله كما قال فكان عدم

نطقه متما مع علمه بالتتميم من تمام كلمته فجواب فلما محذوف لدلالة قوله فحكي الله
تقديره فلما علم الله من لقمان انه لو نطق متمم لتم بهذا حكي الله قوله كما قال لم يرد
عليه شيئاً حذف للعلم به (واما قوله) اي واما الحكمة في قوله (وان تك مثقال
حبة من خردل لمن هي له غذاء وليس) ذلك المتغذى (الا الذرة المذكورة
في قوله فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره) وجواب
اما قوله (فهي) اي الذرة التي هي البذرة الصغيرة (اصغر متغذ) من الحيوان
(والحبة من الخردل اصغر غذاء) من الاغذية (ولو كان ثمه) اي في العالم (اصغر)
غذاء ومتغذيان خردل وذرة (لجاء به كما جاء بقوله ان الله لا يستحي ان يضرب
مثلاً ما بعوضة ثم لما علم انه ثمه ما هو اصغر من البعوضة قال فما فوقها يعني
في الصغر وهذا قول الله) اي ليس حكاية عن قول احد (والتي في الزلزلة قول
الله ايضاً فاعلم ذلك فحن نعلم ان الله ما اقتصر على وزن الذرة و) الحال ان (تمه)
اي في العالم من المتغذى كان (ما هو اصغر منها) بل انما اقتصر لعدم كونه
اصغر من الذرة (فانه جاء) اي لو كان ثم اصغر من الذرة لجاء (بذلك) الا اصغر
ايضاً (على المبالغة) اذ الكلام سيق للمبالغة كما جاء في ضرب المثل بقوله
فما فوقها ولما شبه الحق بقوله فحن نعلم نزه بقوله (والله اعلم) وهذا تأدب
منه مع الله (واما تصغيره اسم ابنه فتصغير رحمة) لانه صغير غير بالغ في نفسه
(ولهذا) اي ولاجل تصغيره تصغير رحمة (وصاه بما فيه سعاده اذا عمل بذلك)
اي بما وصاه (واما حكمة وصيته في نهيه اياه) اي ابنه (ان لا تشرك بالله) اي لا تقل
ان فيهما آلهة يتصرفون على الاشتراك فان الله فرد واحد لا ثاني له في نفس
الامر فان اشركت بالله فما اشركت الامع عينه (فان الشرك لظلم عظيم) والظلم
يقتضي المظلوم (والمظلوم المقام) الذي وقع فيه الظلم (حيث نعته) اي حيث
وصف المشرك ذلك المقام الذي هو الحق (بالانقسام) الى الاثنينية (وهو)
اي الحال ان المقام (عين واحدة) وهو الله الواحد بالوحدة الذاتية وجوب
اما قوله (فانه) اي الشريك (لا يشرك معه) اي مع الله (الا عينه وهذا) اي

الاشراك مع الله عنه (غاية الجهل) لذلك قال عظيم فقد ظلم نفسه بالجهل حيث لم يعلم بان العين واحدة لا تقبل الانقسام وجعل له شريكاً وما جعله شريكاً الا عنه اذ انبأت الشريك معه في ملكه يقتضى انقسام ذلك العين الواحدة التي لا تقبل الاثنية فما قسمه الا الى عينه فلا يشرك الا عينه لذلك قال (وسبب ذلك) الانسراك الذي هو غاية الجهل (ان الشخص الذي لا معرفة له بالامر على ماهو عليه ولا بحقيقة النىء اذا اختلفت عليه الصور في العين الواحدة وهو لا يعرف ان ذلك الاختلاف في عين واحدة جعل الصورة مشاركة للآخرى في ذلك المقام فجعل لكل صورة جزءاً من ذلك المقام ومعلوم في الشريك ان الامر الذي يخصه) اى يخص الشريك (مما وقعت فيه المشاركة ليس) ذلك الامر (عين) الامر (الآخر الذي يشاركه اذ هو للآخر فاذا ماعه شريك على الحقيقة فان كل واحد منهما كان (على حظه) اى نصيبه (مما قيل فيه ان بينهما مشاركة فيه) كالانسان والفرس فان الحيوان الذي يخص اللسان ليس عين الحيوان الذي يخص الفرس فاذن لا شركة على الحقيقة في عين واحدة بل الشركة فيه وهم محض فان كل واحد منهما على حظه فاذا اخذ كل واحد منهما نصيبه من الطبيعة الحيوانية لا يبقى لكل واحد منهما حق فيها حتى اشتركا فيها قوله (وسبب ذلك الشركة) مبتدأ (المشاعة) خبره اى وسبب ذلك الشركة المذكورة الاشاعة في عين واحدة ولا اشاعة في الحقيقة فلا شركة اذ الشركة تنبئ على الاشاعة (وان كانت) العين الواحدة (مشاعة) فلا بد ان يتصرف كل واحد منهما وذلك محال فان المتصرف في الملك مطلقاً هو الله الواحد القهار فلا تصرف للآخر فزال الاشاعة (فان التصرف من احدهما يزيل الاشاعة) فما اثبتة الاشقياء من الشريك بالله امر وهمى لا روح فيه واما ما اثبتة السعداء من الاولياء المشتركين فانه حق قاهم يحملون الاسماء الالهية مشتركة في الدلالة على الذات الواحدة وهو الذات الواجب الوجود فان لكل واحد

من الاسماء الالهية الحكم في الذات الواحدة على السواء وهو الدلالة وذلك
الشركة امر حقيقى لذلك قال (قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن) فان كل واحد
من الاسم الله والاسم الرحمن مشترك في الدلالة على الذات الواجب الوجود
قبالة الحاجات فبايهمما دعوتهم يقضى الله حاجتكم وكذا كل الاسماء الالهية
قال عليه السلام (اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم) فان النجوم مشتركة
في الدلالة على الطريق الموصل الى المطلوب وكذا الاصحاب مشتركة على
الحقيقة في الدلالة على الصراط المستقيم الموصل الى الحق (هذا) اى الاشتراك
بين الاسماء في الدلالة على الذات الواحدة (روح المسئلة) اى روح مسئلة
الشركة لوجود معنى الشركة فيها على الحقيقة واما ما قاله انصافيون من
ان الجزئيات مشتركة في الامر الكلى الشامل لها فمجرد اصطلاح منهم
لا شركة فيه في الحقيقة بل هو امر وهمى فما وقع اصطلاحهم الاعلى ما فى
وهمهم من الشركة فلا روح لمسئلة الشركة فيه واما الشركة في دلالة القاب
الجزئيات على ذلك الكلى فاعلم ذلك فدعوى الشركة من الكفار كاذبة
لأبائهم الشركة فيما لا شركة فيه ولا قابلية لها اصلاً ودعوى الموحدين
صادقة لأبائهم الشركة في محلها والله الهادى الى صراط المستقيم

فصل في حكمة امامية في كلمة هارونية

ونا كان هارون نبياً وخليفة من الله وخليفة من موسى عليهما السلام اورد
الحكمة الامامية في كلمته (اعلم ان وجودهاون كان من حضرة الرحوت)
مبالغة من الرحمة (بقوله ووهبنا له من رحمتنا يعنى موسى اخاه هارون نبياً
فكانت نبوته من حضرة الرحوت) بالنص الآهوى (فانه) اى هارون
عليه السلام (اكبر من موسى سناً) والكبير لشقيقته ورحمته للصغير تحت
اسمخيره (وكان موسى اكبر منه نبوةً ولما كانت نبوة هارون من حضرة الرحمة
لذلك) اى لاجل كون نبوته من الرحمة (قال لآخيه موسى) فى وقت اخذه

بليته (يا ابن ام قناداميه لا يايه) اي لم يقل لموسى يا ابن ابى (اذ كانت الرحمة
للأم دون الاب اوفر) اي اغلب (فى الحكم) اي فى الشفقة والمرحمة للولد
(ولولا تلك الرحمة) للأم (ما صبرت على مباشرة التربية) لولده وجواب
لما قال فى قوله لذلك قال فان العامل مقدم على معموله فى الاصل فكان اصل
الكلام قال لذلك (ثم قال) هارون لآخه موسى (لا تأخذ بليتي ولا برأسي
ولا تسحت لى الاعداء فهذا كله نفس من انقاس الرحمة وسبب ذلك) الاخذ
من موسى عليه السلام (عدم التثبت فى النظر فجاك فى يديه من اللواح التى القاها
من يديه فلو نظر فيها نظر تنبت لوحد فيها الهدى والرحمة فالهدى) التى
وجدت فى اللواح (بيان ما وقع من الامر الذى اغضبه) اي الامر الذى اغضب
موسى عليه السلام هو عبادة قومه العجل (بما هو هارون برئ منه) اي وجد موسى
عليه السلام فى اللواح ما اضل قومه الا السامرى وهرون برئ منه (والرحمة)
هى الرحمة (باخيه) فالرحمة مبتدا وخبره محذوف اي الرحمة التى وجد موسى
عليه السلام فيها هى رحمة هرون على موسى عليهما السلام (فكان) موسى
(لا تأخذ بليته ولا رأسه برأى) اي بمنظر (من قومه مع كبره وانه) اي هرون
(اسن منه فكان ذلك الكلام كله من هرون) الى موسى عليه السلام (شفقة على موسى
عليه السلام لان نبوة هرون من رحمة الله فلا يصدر منه الا مثل هذا سم قال
هرون لموسى عليهما السلام انى خشيت ان تقول فرقت) من التفريق (بن
بنى اسرائيل فنجى انى يا موسى سبأ فى تفرقتهم) وما كنت سبأ فى تفرقتهم وانما
قال هرون فى تفرقتهم (فان عبادة العجل فرقت بانهم فكان منهم من
عده اتباعا لسامرى وتقليدا له ومنهم من توقف عن عبادة حتى يرجع
موسى اليهم فيسألونه فى ذلك) اي فى عبادة العجل (فخشى هرون ان ينسب
موسى ذلك الفرقان بينهم اليه) اي الى هرون فخاطبه بهذا الكلام لئلا ينسب
هذا الفرقان اليه (وكان موسى عليه السلام اعلم بالامر من هرون لانه علم)
موسى عليه السلام (ما) اي الذى (عنده اصحاب العجل) فكانت العبادة فى علم

موسى عليه السلام للحق الظاهر في صورة العجل لا للعجل (لعله بان الله قد قضى)
 اى حكم (ان لا يعبد) على صيغة الغائب المبني للمفعول (الا اياه وما حكم الله
 بتىء الا وقع) فقد حكم الله في الازل ان يعبد له بصورة العجل لذلك وقع وهرون
 لم يعلم بذلك فانكر عبادة الحق في صورة العجل (فكان عتب موسى اخاه هرون
 لما وقع الامر في انكاره) لعدم علمه بما علم موسى (وعدم اتساعه فان العارف من يرى
 الحق في كل شىء بل يراه عين كل شىء) وقدم مراراً تحقيق كون الحق عين
 كل شىء (فكان موسى يربى هرون تربية علم وان كان اصغر منه في السن)
 فالانبياء والاولياء العارفون وان كانوا ينكرون العبادة الا لرب الجبرية
 اكن انكارهم ليس لاحتجابهم عن الحق الظاهر في صورة الاشياء بل انكارهم
 بحسب اقتضاء نبوتهم وبحسب اقتضاء الظاهر فانهم يرون الحق بحسب الباطن
 في كل شىء ونهى العبادة عن الامة بحسب النبوة في مظهر خاص والمحجوبون
 وان انكروا ايضاً لكن انكارهم لاحتجابهم عن ظهور الحق في صور الاشياء
 (ولذلك) اى ولاجل كون موسى عليه السلام مربياً لهرون (لما قال له هرون
 ما قال رجع) موسى (الى السامري فقال له ما خطبك) اى ما مرادك (يا سامري
 يعنى فيما صنعت من عدوك الى صورة العجل على الاختصاص وصنعك هذا الشئ
 من حلى القوم حتى اخذت انت بقلوبهم من اجل اموالهم) وانما اخذت القلوب
 من اجل الاموال (فان عيسى عليه السلام يقول لبي اسرائيل يا بني اسرائيل قاب كل
 اسنان) اى المراد منه قلب كل انسان لا يختص لبني اسرائيل (من حيث ماله فاجعلوا
 اموالكم في السماء تكن قلوبكم في السماء) فاشار عيسى عليه السلام الى ان القلوب
 حين كان المال (وما سمي المال مالا لانه بالذات تميل القلوب اليه بالعبادة فهو) اى
 المال (المقصود الاعظم المعظم في القلوب لما فيها) اى في القلوب (من الافتقار
 اليه) اى الى المال (وليس للصور بقاء فلا بد من ذهاب صورة العجل لو لم يستجمل
 موسى عليه السلام بحرقه فغابت عليه الغيرة فحرقه ثم نسف رماد تلك الصورة
 في اليم نسفاً وقال) موسى عليه السلام (له) للسامري (انظر الى آهك فسماء

آلها بطريق التنبيه للتعليم) انه مظهر آلهى (لما علم) موسى عليه السلام (انه
 بعض المجالى الآلهية) فلم هرون ما اشار اليه موسى عليه السلام من كلامه الى
 السامرى وعلم ان غضبه واخذه بطحيته لا لاجل عبادة قومه العجل بل لاجل
 تعليمه بان الحق يعبد في صورة العجل فاقال للسامرى ما قال وما غضب على هرون
 الا تربية لهرون بالعالم (الاحرقته) اى وقال له انظر الى آلهك لا حرقته
 ولنفسه وانما تصرف موسى في صورة العجل بالحرق والنسف (فان حيوانية
 الانسان لها التصرف في حيوانية الحيوان لكون الله سخرها) اى الحيوان
 (للانسان ولا سيما واصله ليس من حيوان) بل هو معمول من الحلى (فكان
 العجل المعمول (اعظم) اى اهون (فى التسخير لان غير الحيوان ما) اى ليس له
 ارادة) فلا يتمتع بما يريد الانسان (بل هو يحكم من يتصرف فيه من غير اباء)
 اى امتاع (واما الحيوان فهو ذو ارادة وغرض فقد يقع منه الالباء
 فى بعض التصرف فان كان فيه) اى فى الحيوان (قوة اظهار ذلك) الالباء (ظهر
 منه الجموح) يقال جمع الفرس جماحاً وجوحاً وبالفارسية سر كشي كردن
 اى ظهر منه عدم الانقيادى و (لما يريد منه الانسان وان لم يكن له هذه
 القوة او يصادف) اى يوافق (الانسان غرض الحيوان انقاد) الحيوان (مذللاً
 لما يريد منه) الانسان (كما ينقاد) الانسان (مثله) من الانسان (الامر) اى
 اى لاجل امر (فيما رفعه الله) اى فى الذى رفع الله ذلك المثل المنقاد اليه
 (به) عائد الى ما قوله (من اجل المال الذى يرجوه منه) يتعلق بالانقياد
 (المعبر عنه فى بعض الاحوال بالاجرة فى قوله تعالى) اى كما جاء انقياد الانسان
 مثله فى قوله تعالى (ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً
 فما يسخره من هو مثله الا من) جهة (حيوانيته لا من) جهة (انسانيته) فالمسخر
 اسم فاعل هو الانسانية والمسخر اسم مفعول هو الحيوانية وانما لا يسخر من
 انسانية (لان المتلين ضدان) والضدان متساويان فى الدرجة لا يختلفان ليس
 بينهما جهة جامعة من هذا الوجه فلا ينقاد الانسان من هو مثله من جهة

الانسانية (فيسخره الارفع في المنزلة بالمال او بالجاه بانسانيته ويسخر له ذلك
 الآخر اما خوفا او طمعا) قوله (من حيوانيته لا من انسانيته) يتعاقب يتسخر
 (فما يسخر له من هو مثله) في المنزلة (الا ترى ما بين البهائم من التحريش لانها
 امثال فالثلاث ضد ان فلذلك) اي فلاجل عدم تسخير الامثال بعضهم بعضا (قال الله
 تعالى ورفع بعضكم فوق بعض درجات فما هو) اي قايس المسخر (معه) اي
 المسخر (في درجته) اي في درجة المسخر (فوقع التسخير من اجل الدرجات
 والتسخير على قسمين تسخير مراد للمسخر اسم فاعل قاهر في تسخير هذا
 الشخص المسخر كتسخير السيد لعبده وان كان مثله في الانسانية وكتسخير
 السلطان لرعاياه وان كان امثاله في الانسانية فيسخرهم) اي فيسخر السلطان
 لرعاياه (بالدرجة والقسم الآخر تسخير بالحال كتسخير اعرافا الملك القسام
 بامرهم في الذب عنهم وحمايتهم وقنال من عاداتهم وحفظ اموالهم وانفسهم
 عليهم وهذا) المذكور (كله تسخير بالحال من الرعايا يسخرون بذلك ملكهم
 ويسمى) هذا التسخير (على الحقيقة تسخير المرتبة) واما على الظاهر فتسخير
 بالحال (فالمرتبة حكمت عليه) اي مرتبة الرعية حكمت على الملك (بذلك
 فمن الملوك من سمي انفسه) وما عرف ان مرتبة الرعية تسخره في ذلك الامر
) ومنهم من عرف الامر فعلم انه بالمرتبة في تسخير رعاياه فعلم قدرهم وحقهم
 فاجره الله) اي اعطى الله ذلك الملك العالم العامل (على ذلك) العلم والعمل
 (اجر العلماء بالامر على ما هو عليه واجر مثل هذا) العمل الذي (يكون
 على الله في كون الله في شؤون عباده) فمثل هذا السلطان خائفة الله وقائم مقامه
 في قضاء حوائجهم فاجر هذا العمل على الله (فالعالم كله مسخر بالحال) اسم
 الفاعل (من لا يمكن ان يطلق عاياه انه مسخر) اسم مفعول فاستحال على الله اضلاق
 هذا الاسم عند اهل الشرع واما عند اهل الحقيقة فمجرد وجود المعنى يجوز
 اضلاق اسم ذلك المعنى على الله (قال الله تعالى) في ثبوت هذا التسخير بينه وبين

عباده (كل يوم هو في شأن) من شؤون عباده ثم رجع الى اصل المسئلة فقال
 (فكان عدم قوة ارداع) اى عدم تأثير منع (هرون بالفعل ان ينفذ في
 اصحاب العجل بالتسليط على العجل كما سلب موسى عليه السلام) اى العجل
 بالحرق والتسلف ولم يقدر هارون بالفعل كذلك (حكمة من الله) خبر كان
 (ظاهرة في الوجود ليعبد) الحق في كل صورة نوعية من الانواع وانما قيدنا
 بذلك القيد اذ لا يعبد الحق (في كل صورة) شخصية بل يعبد في صورة شخص
 من كل نوع (وان ذهبت تلك الصورة بعد ذلك) اى بعد عبادة الحق فيها
 (فما ذهبت) الصورة (الا بعد ما تلبيت عند عابرها بالالوهية ولهذا) اى
 ولاجل اقتضاء الحكمة ان يعبد الحق في كل صورة (ما بقى نوع من الانواع
 الا وقد عبد الحق) في صورة فرد من افراد ذلك النوع (اما عبادة ناله) كافي
 العجل والاصنام والنمس والقمر والنار (واما عبادة تسخير) كما مر في تحقيق
 التسخير (فلا بد من ذلك) العادة اما تألها واما تسخيراً (لمن عقل) عن الله
 فانه يعلم ما قلناه ويميز المراتب فالامر في هذا المقام منقسم بين العابد والمعبود
 والمعبود لا يكون معه وداً الا بعد الظهور بالرفعة عند عابده وهذا معنى قوله
 (وما عبد سئ من العالم الا بعد التلبس بالرفعة عند العابد و) بعد (الظهور
 بالدرجة في قابه ولذلك) اى ولا حل عدم عبادة المعبود الا بعد ظهوره بالدرجة
 في قاب العابد (يسمى الحق اما برفيع الدرجات ولم يقل رفيع الدرجة فكبر)
 من التكبير (الدرجات في عين واحدة فانه قضى ان لا يعبد الا اياه في درجات
 كثيرة مختلفة اعطت كل درجة مجلى آلهيا عبد فيها واعظم مجلى عبد فيه
 واعلاه الهوى كما قال افرأيت من اتخذ آلهه هواه فهو اعظم معبود) وانما
 كان الهوى اعظم معبود (فانه لا يعبد سئ الا به) اى بالهوى حتى الحق
 لا يعبد الا به (ولا يعبد هو) اى ولا يعبد الهوى (الا بذاته وفيه) اى في حق
 الهوى (اقول * شعر * وحق الهوى) والمراد هو الحق (ان الهوى سب الهوى *)

ولولا الهوى في القلب (وهو المعبود بذاته (ما عبد الهوى *) وهو المعبود
 بالهوى (الا ترى علم الله بالاشياء ما اكمله) اى علمه (كيف تم) علمه (في حق
 من عبد هواه واتخذها آلهة) اى سماء آلهة فقط دون من محالى الحق لظهور
 الحق له فيه دون غيره (فقال) في حقه (وأضله الله على علمه والضلالة الحيرة
 وذلك) التكميل والتتيم (انه لما رأى) الحق (هذا العابد) وهو من عبد هواه
 واتخذها آلهة (ما عبد الا هواه بإقياده لطاعته) اى لطاعة هواه (فيما) اى
 فى الذى (يأمره) الهوى (به) راجع الى العابد (من عبادة من عبده من
 الأشخاص) بيان لما (حتى ان عبادة) اى عبادة من عبده هواه (لله كانت
 عن هوى ايضاً) كما ان عبادة لمن عبده من الأشخاص عن هوى وانما كانت
 عبادة هذا العباد لله عن هوى (لانه لو لم يقع له فى ذلك الجنب المقدس هوى
 وهو الارادة) النفسانية من رجاء الجنة والنجاة عن النار (بمحبته) اى مع
 محبة الله (ما عبد الله ولا أثره على غيره) ولولا عظمة شان الهوى لما سيطر على
 هذا العابد (وكذلك كل من عبد صورة ما من صور العالم واتخذها آلهة
 ما اتخذها) آلهة (الا بالهوى) فاذا كان كذلك (فالعابد لا يزال تحت سلطان
 هواه) فله حكم فى كل عابد (نعم رأى) اى علم الحق (المعبودات) الكونية
 والاعتقادية (تتنوع فى العابدین فكل عابد امرأ ما يكره من يعبد سواه) وهم
 المحجوبون (والذى عنده ادنى تنبه) اى ادنا مرتبة من العلم وهو الذى عبد
 هواه واتخذها آلهة (يحار) اى وقع فى الحيرة فلا يكفر احداً من العابدین فيما
 عبده فقلوه والذى مبتدأ يحار خبره (لاتحاد الهوى) يتعلق بقوله ادنى
 تنبه لا بقوله يحار اذ سبب الحيرة هو العلم باتحاد الهوى (لا اتخاذ الهوى)
 ويجوز أن يتعاقب بقوله يحار (بل لاحدية الهوى فانه) اى الهوى (عين
 واحدة فى كل عابد فأضله الله اى حيره على علم بان كل عابد ما عبد الا هواه
 ولا استعبده الا هواه سواه صادق) هواه (الامر المنسروع اولم يصادفه) فاذا علم

هذا العابد هذا المعنى اكمل الله علمه في حقه بقوله فأضله الله على علم ولم يقل
 فأضله الله على جهل وهو حيرة الجهل فهو علم تام عند الله فهذا العابد يعام
 هذا المقام كما علم الله والمقصود أن الهوى اعظم مجلى عبد فيه الحق لذلك
 اكل الحق علمه في حق من عبد الهوى واتخذ آلهما بقوله وأضله الله على علم
 فدل هذا الكلام أن الهوى اعظم مجلى آلهى عبد فيه الحق فكانت عبادة
 للهوى واتخاذ آلهما عن علم تجلى وجواب لما قوله فأضله الله ادخله النساء
 لطول الكلام او محذوف لقريئة دالة عليه تقدره لما رأى الحق كذا وكذا اكل
 علمه في حق من عبد الهوى واتخذ آلهما او تم علمه أو أضله الله كيف شئت
 قات ويظهر من هذا المقام أن العابد نائة أقسام عابد جاهل غير متفاد لا سرع
 كعابد الاصنام وعابد محبوب منقاد لا سرع ولا يعام هذا العابد بان كل عابد
 ما عبد الا هواد بل هو صاحب اعتقاد يعتقد أمراً ما في حق الحق وعابد يعلم
 بان كل عابد ما عبد الا هواد وهو الذى قال في حقه وأضله الله على علم وهو الذى
 اعلى العادين وادنى العارفين وايس هو عارفاً مكمل (والعارف المكمل من
 رأى كل معبود مجلى للحق بعبد فيه) اى يعبد الحق في ذلك المجلى ولا كذلك
 ذلك العابد فانه رأى الهوى مجلى للحق بعبد فيه وقد يلحق بالعارفين ولا يرى
 غير الهوى مجلى آلهياً يعبد فيه الحق وايس كذلك بل الحق هو المعبود
 سواء كان في الصور الهوائية او غيرها من الصور الامكانية وبعد علمه بهذا
 انفصل عنهم (ولذلك) اى ولا جل ان العارف المكمل رأى كل معبود مجلى بعد
 فيه الحق (ستوه كاهم) اى سموا المعبود كاهم (آلهاً) مجازاً نسبة المظهر باسم
 الظاهر وانما اصطلاحوا هذا الاسم لتوقف افادة بعض المعانى واستفادتها عايه
 وهذا الاسم ايس من حيث شخصيته بل من حيث انه مظهر آلهى من المظاهر
 الالهية (مع اسمه الخاص بحجر او شجر او حيوان او اسنان او كوكب او ملك هذا اسم
 الشخصية فيه) اى في كل معبود (والالوهية) فيه (مرتبة آلهية تخيل العادله) اى
 تخيل عابد هذا المعبود (انها) اى الالوهية (مرتبة معبوده) وايس الامر كما

تجنيه بل الامرافيه على الحقيقة ماينه بقوله (وهي) اى تلك المرتبة (على الحقيقة
 محلى للحق لبصر هذا العابد الخاص المعتكف على هذا المعبود فى هذا المجلى المختص
 ولهذا) اى ولاجل كون تلك المرتبة محلى للحق لبصر هذا العابد (قال بعض
 من عرف) هذا المعنى من عبادة الاصنام (مقالة جهل) مصدر قال (ما نعبدهم
 الا ليقربونا الى الله زلفى مع تسميتهم اياهم آلهة) فلو لم يعرفوا وحدة الحق ما
 اجابوا بهذا القول فان قولهم ليقربونا الى الله يدل على ما فى علمهم من وحدة الحق
 وتسميتهم آلهة تدل على انها محالى الحق لكنهم عبدوا الخجالى من حيث هي محلى
 للحق لا من حيث شئتها ولا يبدون الحق الظاهر فيها وانما كان هذا القول مقالة
 جهل جهالة لان عبادة الاصنام لا يقرب فيها الى الله فصدر هذا الكلام منهم
 عن جهل (حتى قالوا اجعل الالهة آلهة واحداً ان هذا) اى جعل الالهة آلهة
 واحداً (لسىء عجب فما انكروه) اى ما انكروا كون الالهة واحداً (بل تعجبوا
 من ذلك) اى من كون الالهة واحداً وانما تعجبوا من ذلك (فانهم وقفوا) اى
 نتوا وقفوا (مع كبرية الصور واسة الالهة) اى الى الصور الكيرة (فجاء
 الرسول ودعاهم الى آله واحد يعرف) اى معروف عندهم (ولا يشهد) اى
 ولا مشهود وان آلهتهم اسنهودة لهم صنامهم (بشهادتهم انهم ابتهوا) اى الاله
 الواحد (عندهم واعتقدوه فى قواهم ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى) وانما
 قالوا ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله ونم يقولوا اكونهم آلهة (لعلمهم بان تلك
 الصورة حجارة) لا تستحق العبادة لذاتها بل اى تستحق عبادة كونها
 مقربة الى الله (ولذلك) اى ولاجل علمهم بان تلك الصورة حجارة
 لا تستحق العبادة والالهية (قامت الحجة عليهم بقوله قل سموهم فما
 يسموهم الا بما يعلمون ان تلك الاسماء لهم) من الحجر والسجر وانكوكب (حقيقة)
 فظهر ان تسميتهم آلهة لهم مجز عندهم وامقصود ان ارسون مدعاهم الى المجنون
 المطلق عندهم بل دعاهم الى عبادة ما علموا من الحق فانهم علموا ان الله واحد
 حقيقى واعتقدوه لكنه لما غاب وبعد عن مشاهدتهم لا يبدون ولا يتقادون اليه

لاستحالتهم عبادة الغائب عن المشاهدة ولو قرب مع مشاهدتهم لعبدوه لذلك
قالوا ليقرّبونا فلا يمكن العبادة بدون القرب والمشاهدة عندهم فكأنهم قالوا
في التحقيق ما نعبد آلهما لم نره ولم ينكروا بأن الله واحد وإنما انكارهم في عبادة
الآله الواحد المعروف الغير المشهود لهم فجاء الرسول بما يزيل به انكارهم من
أن الآله المعروف الغير المشهود بحجب له العبادة وقرّر ما في علمهم واعتقادهم من أن
الآله واحد (وأما العارفون بالأمر على ما هو عليه) وهم الذين علموا أن الحق
واحد ظاهر في مجال متعددة (فيظهِرون بصورة الانكار لما عباد من الصور)
مع علمهم بأن الصور كلها مجالي آلهى عبد فيها الحق (لأن مرتبتهم في العلم تعطيم أن
يكونوا بحكم الوقت لحكم الرسول الذي آمنوا به عليهم الذي به) أي الإيمان الذي
بسيه (سمو مؤمنين فهم عباد الوقت) أي يعبدون الله بمقتضى الوقت فالوقت يحكم
على ظهورهم بصورة الانكار لما عباد من الصور قوله (مع علمهم) يتصل إلى قوله
فيظهِرون العارفون بصور الانكار مع علمهم (بأنهم) أي بأن عبادة الاصنام (ما عبادوا
من تلك الصورة اعيانها) المسماة بأسماء المحدثات (وإنما عبادوا الله فيها) أي
في اعيان الاصنام (بحكم سلطان التجلي الذي عرفوه منهم) أي من صور اصنامهم
فعبادتهم للاصنام ليست إلا ما كان عليه الأمر فأنكار العارفين ليس عن جهل
بحقيقة الأمر بل مرتبتهم في العلم تعطيم ذلك وقوله بحكم يتعلق بقوله
عبدوا الله (وجهله) أي جهل بما علم العارفون من أن عبادة الاصنام ما عبادوا
اعيانها (المنكر الذي لا علم له بما تجلي) الله لعباده في صور الاكوان (وستره)
أي ستر تجلي الحق في الصور الكونية والعبادة فيها (العارف المكمل من نبي
ورسول ووارث عنهم) فأنكارهم ستر الانكار على الحقيقة (فامرهم) أي امر
العارف عبادة الاصنام (بالانتزاع) أي بالاجتناب (عن) عبادة (تلك الصور لما
انتزع عنها رسول الوقت اتباعا للرسول طمعا في محبة الله أي أهم الثابتة بقوله قل إن كنتم
تحبون الله فاتبعوني يحبك الله فدعا) الرسول عابد الاصنام (إلى) عبادة (آله يصمد)
على صيغة المجهول أي يحاج (إليه) كل شيء في وجوده وجميع احواله ولا يحتاج

هو الى غيره (ويعلم) مبنى للمفعول (من حيث الجملة) اى من حيث الاجمال
 اى يعلم كل شئ اجمالاً ان لهم آلهاً وهذا العلم بديهي لذلك لا ينكر أحد
 وجود الحق وانما الاختلاف فى التعيين فبعضهم عين الاصنام وبعضهم
 الكوكب وبعضهم النار وغير ذلك (ولا يشهد ذاته كما قال تعالى لا تدركه الابصار
 وهو يدرك الابصار) قوله (للطفه وسريانه فى اعيان الاشياء) تعليل لقوله
 لا تدركه ولقوله وهو يدرك (فلا تدركه الابصار كما انها) اى كما ان الابصار
 (لا تدرك) قوله (ارواحها) مفعول لا تدرك الضمير راجع الى الابصار (المدبرة)
 منصوب صفة ارواحها (اشباحها) منصوب بالمدبرة (وصورها) عطف على اشباحها
 (الطاهرة) صفة لصورها فاذا كان كذلك (فهو) اى الحق (اللطيف الخبير والخبرة
 ذوق) كما ذكر (والذوق تجلى والتجلى) لا يكون الا (فى الصور فلا بد) لظهور
 التجلى (منها) اى من الصور (ولا بد) لظهور الصور (منه) اى من التجلى اذ لا يكون
 الصور ايضاً بدون التجلى (فلا بد ان يعبد من رآه) قوله (بهواه) متعلق
 بقوله ان يعبد (ان فهمت) ما ذكرناه لك (وعلى الله قصد السبيل) اى بيان
 الطريق الموصلة اليه

﴿ فص حكمة علوية فى كلمة موسوية ﴾

اورد الحكمة العلوية فى كلمة موسى عليه السلام فان علو موسى عايه السلام
 يقتضى من هو علا عليه باعتبار ابطال دعوى علوية من هو علا عليه وانه قال
 تعالى فى حقه ﴿ لا تخف انك انت الاعلى ﴾ فكان موسى عليه السلام علا على
 من ادعى العلوية الربوية بقوله انا ربكم الاعلى فابطل دعويه الكاذبة وسحره
 (حكمة قتل الابناء من اجل موسى) عايه السلام (ليعود اليه) اى الى موسى
 عليه السلام (بالامداد حياة كل من قتل من اجله) اى يمدد موسى عليه السلام
 فى هلاك فرعون ويعينونه فيه فكان موسى اعلى على فرعون بالامداد
 من ارواحهم وانما يعود اليه بالامداد (لانه قتل على انه موسى ومائمه) اى
 وما فى قتل الابناء من اجل موسى (جهل) لعله بان من الكائن قد يدفع مباشرة

الاسباب اذ ليس بلا حكمة يعنى ما قتل الابناء من اجل موسى عن جهل بل انما قتل من اجله عن علم وحكمة وهى العمود اليه بالامداد ولو لم يقتل من اجل موسى لا يعود اليه بالامداد فقد كان فى علمه تعالى ان موسى لا يعلو على فرعون الا بالامداد ممن قتل من اجله على يد فرعون وما فعل فرعون الا ما هو فى علم الله ويجوز أن يكون معناه وما ثم جهل اى وما فى قتل الابناء على انه موسى عليه السلام جهل بل علم قتل كل واحد منهم على انه موسى بالنص الا لى او معناه وما جهل فرعون ان قتل الابناء على انه موسى عليه السلام ليس بموسى فكان ذلك القتل عمداً وظلماً فوجب عليه التماس فعل كل حال (فلا بد ان تعود حياته على موسى اعنى حياة المقتول من اجله) وفيه معنى لطيف وهو انه لما قتل فرعون على انه موسى وجب عليه القصاص فوجب على موسى اداء من قتل من اجله فاجتمعوا مع موسى وطابوا حقهم منه فكان لهم قالوا يا موسى ان اقد قتلنا من اجلك فكان لنا حقاً نأخذ عليك فادّ اليها حقاً فقتل موسى فرعون اداءً لما هو عليه من حقهم فما كان قتل فرعون على الحقيقة الا قصاصاً (وهى) اى حياة المقتول (حياة طاهرة على القطرة لم تدسها الاغراض النفسية بل هى على فطرة بلى) فهى ارواح لطيفة مجردة عن تعلق الصور المادية وابوار لطيفة وكذلك روح موسى نور لطيف فناسب كل منهم لاخر كذلك اتحد كلهم كاتحاد نور القمر والخمس فى النهار فمثل هذه الارواح لا طاقتها قد يتحد بعضها مع بعض ويمتاز اخرى كما يمتاز نور القمر عن نور الشمس بعد اتحاده معها فى النهار فاذا انقطع روح موسى عن تعلق الصورة الموسومة الغضرية افرقوا عنه وامتاز كل واحد منهم على الآخر كما امتاز قبل الاتحاد فانفرد كل واحد منهم كما انفرد قبل الاجتماع ورجع الى مقامهم الاصلى فانفرد روح موسى كما انفرد قبله فان لكل صورة روح خاص عند الله يمتاز عن روح الصورة الاخرى وبهذا المذكور قد انقطع وهم التباس من ظاهر كلامه (فكان موسى) اى فاذا اجتمع هذه الارواح

الطيفة اللطيفة في حياة موسى وكان موسى (مجموع) بالنصب خبر كان (حياة من قتل على انه هو وكل ما كان مهياً لذلك المقتول) قوله (مما) بيان لما كان استعداد روحه) الضمير يرجع الى المقتول (له) راجع الى ما في قوله مما (كان في موسى) اى ظهرت تلك الكمالات المهيأت للمقتول في استعداد روحه في صورة موسوية (وهذا) الامداد (اختصاص الالهى لموسى لم يكن لاحد قبله) من الانبياء ولا يكون ايضا بعده فلا تجب اختصاص هذا الحكم بموسى دون غيره من الانبياء (فان حكم موسى) اى فان الاحكام الالهية المختصة لموسى (كثيرة) فان شأن موسى في اختصاص الاحكام الالهية لا كشأن سائر الانبياء قبله (وانا ان شاء الله اسرد منها في هذا الباب على قدر ما بلغ به الامر) الالهى في خاطرى (وكان هذا) الاختصاص المذكور (اول ما شوفهت) اى خوطبت (به) مشافهة (من هذا الباب) اى من الفص الموسوى فاذا كان الامر في حق موسى على ما ذكرناه (فما ولد موسى الا وهو مجموع ارواح كثيرة) موجودة بوجود واحد بحيث لا امتياز بينها (جمع قوى فعالة) على صيغة المفعول بدل من قوله مجموع ارواح اى فما ولد موسى الا وهو جمع قوى فعالة ويجوز ان يكون مصدراً بمعنى المجموع وهو ما يدل من مجموع على ما ذكر اوصفة له او خبر مبتداً محذوف اى هو جمع قوى فعالة او منصوب بنزع الخافض اى كجمع قوى فعالة وانما قلنا جمع قوى فعالة (لان الصغير يفعل في الكبير) لذلك يفعل موسى في صغره لفرعون وغيره لانه مجموع ارواح الاطفال وهى قوى فعالة (الترى الطفل يفعل في الكبير بالخاصية فينزل) من التنزيل (الكبير من رياسته اليه فيلاعبه الكبير) ولهذا صح هذه الملاعبة في السرعة مع انه قال الشارع كل لعب حرام لان هذه الملاعبة ليست من فعل الكبير بل فعل الصغير في الكبير يظهر من صورة الكبير يصدر منه بلا اختيار وشعور ولا يؤخذ الفاعل بمثل هذا الفعل (ويزقزق) اى يتكلم الكبير بلسان الصغير (له) اى للصغير (ويظهره بعقله) اى وينزل الكبير للصغير في مرتبة عقل الصغير (فهو) اى الكبير (تحت

تسخيره وهو) اى الكبير (لايشعر) انه تحت تسخير الصغير (ثم بشغاه) اى يجعل
الطفل الكبير مشغولاً (بتريته وحمايته وتقصد مصالحه وتأنيسه حتى لا يضيق
صدره هذا كله من فعل الصغير بالكبير وذلك) اى فعل الصغير بالكبير (لقوة
المقام فان الصغير حديث عهد بربه لانه حديث التكوين والكبير أبعد فمن كان من
الله أقرب سخر من كان من الله أبعد كخوادم الملك للقرب منه) اى اكونهم قريباً
من الملك (يسخرون الا بعدين كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يبرز) اى يظهر
(بنفسه للمطر اذا نزل ويكشف رأسه حتى يصيب منه ويقول انه حديث عهد
بربه) وبرزه عم اليه تلقيه الى ما ينزل عليه من ربه من العلوم والمعارف الآلهية
وكشف رأسه رفع التعينات المانعة لوصول الفيض الالهى (فانظر الى هذه
المعرفة بالله من هذا النبي ما اجابها وما اعلاها وما اوضحها فقد سخر المطر افصل
البسر لقربه من ربه فكأن) المطر (مثل الرسول) اى الملك وهو حبرئيل
(الذى ينزل اليه) اى الى الرسول (بالوحي فدعا بالخال يدانه) اى دعا المطر الرسول
يدانه لسان الحال كما دعا الملك بلسان الوحي (فبرز اليه) الى المطر النازل (ليصيبه
ما اتاه من ربه) من المعارف وحقائق العلوم الآلهية كما رر الملك السارل
ليصيب من الملك ما اتاه به من ربه من الوحي (فلولا ما حصل له) اى للرسول
(منه) اى من المطر (العائدة الآلهية بما اصاب) الى الرسول (منه) اى من المطر
(ما برز بنفسه اليه) فقوله بما اصاب يتعلق بقوله حصلت وفاعل اصاب
يرجع الى ما وما فى قوله فلولا ما حصلت زائدة زيدت لتأكيد العائدة الحاصلة
من المطر (فهذه) اى ما ذكر من احوال النبي مع المطر (رسالة ماء جعل الله
منه كل شئ حتى فافهم) واما حكمة القائه فى التابوت ورميه فى اليم) وهو المسمى
بالنيل (فالتابوت) اشارة الى (ناسوته) وهو الجسم العنصرى الموسوى
(واليم) اشارة الى (ما حصل له) اى لموسى (من العلم بوساطة هذا الجسم)
قوله (مما) بيان للعلم (اعطته) اى اعطت ذلك العلم لموسى (القوة النظرية

الفكرية والقوى الحسية والخيالية) قوله (التي) صفة لقوى المذكورة كلها
 (لا يكون نبي منها) اي من تلك القوى (ولا) يكون ايضا (من امثالها لهذه
 النفس الانسانية الابوجود هذا الجسم العنصري) فالجسم العنصري الانساني
 اجل مخلوق الله تعالى خلقه الله للانسان ليحصل كالاته المودعة في نشأته
 وبه عظم الله آدم فامر الملائكة بالسجود (فلما حصلت النفس في هذا الجسم
 وامرت بالتصرف فيه وتديره جعل الله لها) اي للنفس الانسانية (هذه
 القوى آلات يتوصل بها الى ما اراده الله منها) اي من النفس (في تدبير هذا
 التابوت الذي فيه سكنة الرب) اذ ربوبيته تعالى لا تزال تتحرك الى ان تصل
 الى هذا المربوب التام فيسكن فيه الرب لحصول ما هو المقصود من الربوبية بهذا
 التابوت دون غيره (فرمى به) على صيغة المجهول اي رمى موسى بالتابوت
 او المعلوم اي رمى الحق موسى بالتابوت على يدايمه (في اليم ليحصل) اي ليكون
 موسى مستعليا (بهذه القوى) وهي القوى المذكورة للنفس بواسطة الجسم
 العنصري (على فنون العلم) يمي ان هذا الرمي اشارة الى النفس الانسانية
 التي في تابوت البدن ورميت به في يم العلم لتكون بهذه القوى الحاصلة لها
 في التابوت مستعاية على فنون العلم (فاعلمه) اي الحق موسى (بذلك) الرمي (انه)
 اي الشأن (وان كان الروح المدبر له) اي للتابوت هو الجسم العنصري (هو الملك)
 بفتح الميم وكسر اللام اذ الروح مالك التابوت وجاز بكسر الميم وسكون اللام
 فان الروح ملك الحق (فانه) اي فان الشأن (لا يدبره) اي لا يدبر هذا التابوت
 (الابه) اي بسبب هذا التابوت (فاصحبه) اي فاصحب الله الروح (هذه القوى
 الكائنة في هذا الناسوت الذي عبر) على البناء للمفعول من التعبير (عنه بالتابوت
 في باب الاشارات) قوله (والحكم) على صيغة الجمع اي يقال في اصطلاح اهل
 الاشارة للناسوت تابوتا فدبر الروح ملكه الذي هو الجسم العنصري بملكه التي
 هي القوى الكائنة في هذا الناسوت فدبر ما ملكه بملكه (كذلك تدبر الحق العالم
 فانه مادبره الاله) اي الحق مادبر العالم الابالعالم (او بصورته) وتفسير الصورة

سيأتي من بعد فإيما كان (فادبره الآبه) أي فادبر الحق العالم الإله العالم اذ صورة
العالم من العالم لكنه ليس من عالم الناسوت فجعل مقابلاً تارة بقوله اوبصوريته
ومتحداً بقوله فادبره الآبه (كتوقف الولد على ايجاد الوالد والمسبيات على
اسبابها والمنسروطات على شروطها والمعاولات على عللها والمدلولات على
ادلتها والمحققات) بفتح الفاقين (على حقائقها وكل ذلك من العالم وهو) أي
توقف المذكور (تدبير الحق فيه) أي في العالم (فادبره الآبه) واما قولنا اوبصوريته
اعني صورة العالم فاعني به (أي بقوله صورة العالم) الاسماء الحسنى والصفات
العاليا (قوله) (التي) صفة للاسماء والصفات (تسمى الحق بها) أي بالاسماء
الحسنى (واتصف) (الحق) (بها) أي بالصفات العاليا وانما فسر الصورة ههنا
بالاسماء الحسنى والصفات العاليا مع ان صورة العالم هي الاعيان الثابتة في العلم
وهي مظاهر الاسماء الحسنى والصفات العاليا نظر الى اتحادها بالذات فاذا دبر
الحق العالم بالاسماء والصفات (فواصل الينا من اسم تسمى به) (الحق) (الاوجدنا
معنى ذلك الاسم وروحه في العالم فادبر العالم ايضاً) كتدبيره بالعالم (الاصورة
العالم) فاجتمع في كل فرد فرد من العالم الناسوت تدبيران من وجهين تدبير
بصورته وهي الاسماء الحسنى وحينئذ ليست الاسماء الحسنى والصفات العاليا
والاعيان الثابتة في العلم من العالم بل هي صورة العالم فصورة العالم ليست من العالم
بالنسبة الى ذى الصورة واما بالنسبة الى ذات الحق المدبرة لها فهي من العالم
فذا ان الحق مدبرة لها فالمراد ههنا بالعالم ما عدا الاسماء الحسنى اذ الكلام
في عالم الناسوت وهو التابوت والعالم الجسماني وعالم الملك لا في عالم اللاهوت
وهو عالم الاسماء والارواح فتدبير الحق في مثل هذا العالم عالم الاسماء لا يكون
الا بذاته لا بواسطة امر آخر بخلاف عالم الناسوت فلا بد من تدبير الحق فيها
من واسطة وتدبير العالم بالعالم مثله فالحرف الفاصلة بمعنى الواصلة (ولذا) أي
ولا جل ان الحق مادبر العالم الا بصورة العالم (قال في خلق آدم الذي هو البر
ناج) أي الانموزج (الجامع لبعوت الحضرة الالهية التي هي الذات والصفات

والافعال قوله ان الله خلق آدم على صورته (مقول قال (وليست صورته)
 اى صورة الحق (سوى) تلك (الحضرة الالهية فاوجد فى هذا المختصر
 الشريف الذى هو الانسان الكامل جميع الاسماء الالهية وجميع (حقائق ماخرج)
 هو (عنه) اى عن هذا المختصر (فى العالم الكبير المنفصل) وانما قال حقائق ماخرج
 عنه اذ ما يوجد فى المختصر جميع ما فى العالم الكبير بصورها وتخصاتها وتعييناتها
 بل ما يوجد ما فى العالم الكبير بالحقائق وهى الامور الكلية التى تحتها افراد
 شخصية فلا يوجد فى الانسان الكامل الاشخاص الجزئية الموجودة فى العالم الكبير
 بل توجد حقائق تلك الاشخاص فيه (وجعله روحا للعالم) الكبير المنفصل
 (فسخر له العلو والسفل لكمال الصورة) التى خلق الله الانسان الكامل
 عاينها فالمراد بآدم فى قوله خلق الله آدم على صورته هو آدم الحقيقى
 الذى يسمى الانسان الكامل والروح المحمدى وهو قوله اول ما خلق الله
 روحى وهو عالم اللاهوت لا آدم الصورى العنصرى وهو جزء من عالم
 الكبير عالم الملك مسخر لهذا الروح الكلى وهو صورة العالم الكبير وروحه
 فدبر الحق الانسان الكامل بذاته ودبر العالم بالانسان الكامل (فكما انه
 ليس شئ من العالم الا وهو يسبح الله بحمده كذلك ليس شئ فى العالم الا وهو
 مسخر لهذا الانسان لما تعطيه حقيقة صورته) اى تقتضى حقيقة الانسان
 الكامل وهو صورة العالم ان يكون العالم كله مسخر له (فقال وسخر لكم
 ما فى السموات وما فى الارض جميعا منه وكل ما فى العالم تحت تسخير الانسان علم
 ذلك) اى علم كون كل ما فى العالم تحت تسخير الانسان (من علمه) اى من
 علم الانسان (وهو) اى العالم بذلك (الانسان الكامل) اذ علمه عن كشف
 الهى وتجلي جمى (وجهل ذلك) التسخير (من جهله) اى من جهل
 الانسان (وهو) اى الجاهل بذلك (الانسان الحيوان فكانت صورة القاء
 موسى فى التابوت والقاء التابوت فى اليم صورة هلاك فى الظاهر وفى الباطن
 كانت نجاة له من القتل) فدبر الحق حياة موسى فى صورة الهلاك (ففى) موسى

بالبحر من موت القتل (كما تحيي النفوس بالعلم عن موت الجهل كما قال او من
 كان ميتاً يعنى بالجهل فاحييناه يعنى بالعلم وجعلناه نوراً يعنى به في الناس
 وهو) اى النور (الهدى كمن مثله في الظلمات وهى) اى الظلمات (الظلال
 ليس بخارج منها اى لا يهتدى ابداً فان الامر في نفسه لا غاية له يوقف عندها
 قالهدى هو أن يهتدى الانسان الى الحيرة فيعلم (الانسان) (ان الامر حيرة)
 فالظلال ههنا ما يقابل الحيرة الحاصلة من العلم اذ هو تفسير للظلمات وهو
 الجهل وهو لا يهتدى الانسان به الى الحيرة فلا يعلم ان الامر حيرة (والحيرة
 قلق) ثلث فتحات (وحركة) عطف تفسير للقلق (والحركة حياة فلا يكون
 فلاموت) ابداً لمن كان حياً بحياة العلم (ووجود) عطف على حياة اى
 الحركة وجود (فلاعدم) فظهر بذلك ان العلم حياة ووجود والجهل موت
 وعدم (وكذلك في الماء الذى به حياة الارض) اى كما ان حياة الانسان
 بالعلم كذلك حياة الارض بالماء (وحركتها) اى حركة الارض (قوله فاهتزت)
 وهو قوله وتزى الارض هامة اى ميتة ساكنة فاذا انزلنا عليها الماء
 اهتزت اى تحركت والحركة حياة فكانت الارض الميتة حياً بالماء كما ان النفوس
 الميتة حياً بالعلم وربت اى ازدادت (وحملها قوله وربت وولادتها قوله
 وانبت من كل زوج بهيج اى انها) اى الارض (ماولدت الامن شبهها
 اى طبيعياً . . .) كما ان ارض بدن الانسان ماولدت الامثلها (فكانت الزوجية
 التى هى الشبهة لها) اى للارض (بما تولد منها وظهر عنها كذلك وجود
 الحق كانت الكثرة له وتعبد الاسماء انه كذا وكذا بما) اى بسبب ما (ظهر
 عنه) اى عن الحق (من العالم الذى يطلب بنشأته حقائق الاسماء الالهية)
 ليظهر عن الحق سبب اتصافه بها (فنيت به) على صيغة المجهول من باب التفعيل
 اى شفعت سبب العالم (وبخالقه) بالقاف اى وبسبب خالق العالم اذا الحق
 لا يوجد العالم الا من حيث اتصافه بحقائق الاسماء الالهية وهى الحياة والعلم
 والقدرة فنيت بهذا المجموع اى العالم وحقائق الاسماء وبالفاء اى ثبت بالعالم

وبالاسماء اذ الاسماء والعالم حضرتان متقابلتان بالربوبية والمربوبية فالمعنى واحد بل الفاء اقرب الى الفهم وانسب بالمقام لان الاسماء الحسنى ما ذكرت في هذا المقام الامقابلا ومخالفا للعالم فهى خلاف العالم وصورة وروحه المدبرة له قال الشارح القيصري وصحف بعض الشارحين قوله بخالفه وقرأ بخالفه من الخلاف وهو خطأ ثم كلامه فانظر بنظر الانصاف هل هو محل تخطئة ام لا (احدى الكثرة) مفعول قام مقام فاعل ثبت (وقد كان) والحال ان الحق (احدى العين من حيث ذاته) غنى عن العالمين واحدية الكثرة نشأ بما ظهر عنه من العالم (كالجوهر الهولاني احدى العين من حيث ذاته كثير من حيث الصور الظاهرة فيه) اى فى الجوهر (الذى هو) اى الجوهر (حامل لها بذاته) بين اولان الحق احدى العين من حيث ذاته وكثير بالاسماء والعالم وشبه بالجوهر الهولاني ثم عكس التشبه اهتماماً فى بيان هذه المسئلة التى هى اصل المسائل الالهية فقال (كذلك) اى كالجوهر الهولاني (الحق) احدى العين من حيث ذاته كثير (بما ظهر منه من صور التجلى وكان) الحق (محلى صورة العالم مع احديته المعقولة) كالمرآة الواحدة التى كانت محلى للصور الكثيرة مع احديتها (فانظر ما احسن هذا التعايم الالهى الذى خص الله بالاطلاع عايه من شاء من عباده) وانما كان هذا التعايم الالهى اذ كل ما ذكر من التعليم هو التحقيق الذى علمه الله فى كلامه المجيد (ولما وجدته آل فرعون فى اليم عند الشجرة سماه فرعون موسى و* المو* هو الماء بالقبطية و* سى* هو الشجر فسماه بما وجدته عنده فان التابوت وقف عند الشجرة فى اليم فأراد قتله فقالت امرأته آسية وكانت (منطقة بالنطق الالهى) اى هى التى انطقها الله من غير اختيار (فيما قالت لفرعون) وانما قالت منطقة بالنطق الالهى (اذ كان الله خلقها للكمال كما قال عليه السلام عنها حيث شهد لها ولريم بنت عمران) قوله (بالكمال) يتعلق بقوله شهد اى شهد بالكمال (الذى هو للذكر ان) وهذا معنى حديث النبى عليه السلام كملت من النساء اربع مريم بنت عمران وآسية

امرأة فرعون وخديجة وفاطمة فشهد رسول الله عليه السلام في حقهن
 بالكمال الذي هو للرجال فجعل رسول الله عم آسية من زمرة الرجال فكانت
 منطقة بالنطق الالهي اى تخبر عن الكمال الذي يحصل لها ولفرعون بموسى
 فكلاهما صدق واقع (فيما قالت لفرعون في حق موسى انه قرّة عين لي
 ولك) فلما قالت كذلك (فيه) اى فبموسى (قرّة عينها) اى عين آسية (بالكمال
 الذي حصل لها) اى اعطاها الله ذلك بسبب موسى (كما قلنا) من ان الرسول
 عاياه السلام شهد لها بالكمال الذي هو للذكرا ان فكان قرّة عين لها بهذا الكمال
 المشهود به (فكان) موسى (قرّة عين لفرعون بالايان الذي اعطاه الله
 عند الغرق) والمراد بذلك الكلام اتيان الشاهدة لامادة لايمان فرعون
 من النساء الصادقة المكرمة عند الله متزكياً بقول الرسول حيث قال عليه
 السلام عنها حيث شهد لها (فقبضه الله) على تقدير ثبوت ما ذكر من الدليل
 (طاهراً) اى حال كونه طاهراً (مطهراً) من حيث البدن والروح (ليس
 فيه) اى بحيث لا يوجد فيه عند الانتقال (شيء من الخبث) وهو الشرك
 وانما قلنا قبضه على الطهارة (لانه) اى لان الشان (قبضه الله عند ايمانه)
 وهو قوله آمنت بالذي آمنت به بنوا اسرائيل فظهر جسده وروحه بالايمان
 ثم قبض فكان قبض الروح واقعا بعد الايمان (وقبل ان يكتب شيئا من الآثام
 والاسلام يجب) اى يسقط ويمحو (ما قبله) من حقوق الله ومقتضى مثل
 هذا الايمان ان يجعل صحيحا معتدّ به اى لم يعارضه الدليل او لم يرد المنع على
 دلياله فسنذكره ان شاء الله ما فيه من المنع والمعارضة فقوله وكانت منطقة
 بالنطق الالهي دليل وقوله لانه قبضه دليل وقوله (وجعله آية على عنايته
 سبحانه بمن شاء حتى لا يأس احد من رحمة الله) دليل وقوله (فانه لا يأس
 من روح الله الا القوم الكافرون فلو كان فرعون ممن يأس) من رحمة الله
 (ما بادر الى الايمان) دليل وقوله من بعد وقرينة الحال نعطي انه ما كان
 على يقين بالانتقال دليل ونتيجة الدلائل المذكورة قوله (فكان موسى كما قالت

امرأة فرعون فيه) اى في حق موسى (انه قررة عين لى ولك عسى ان
 ينفعنا وكذلك وقع فان الله تقعهما به عليه السلام) اى بموسى (وان كانا ماشعرا بانه
 هو النبي الذي يكون على يديه هلاك ملك فرعون وهلاك آله) وليس كل
 واحد منها دليلا قطعيا على مقبولة ايمان فرعون وصحته عند المص لورود
 المنع على كل منها لا مجموعها دليلا عنده ايضا على صحة ايمانه لتعارض الاجماع
 * اما الاول فلان قوله وكانت منطقة بالنطق الالهى انه قررة عين لى ولك عسى
 ان ينفعنا احتمل ان يكون من قبيل قوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام
 بل فعله كبيرهم فكان هذا القول من الكاملة نجاة لموسى عليه السلام عن القتل
 عن يد فرعون سواء كان موسى قررة عين لفرعون بالايمان ام لا فكان سببا
 لحياة موسى فلا يلزم الكذب على تقدير عدم صحة الايمان لصدور هذا الكلام
 عن حكمة وهي النجاة عن القتل فوق كما قالت مع انها لا تقول هذا القول الاعلى
 مراد فرعون مما في قلبه من تشوق الولد فان الصبيان قررة عين للابوين فكان
 موسى قررة عين لفرعون في زمان صباوته فصدقت في قولها عسى ان ينفعنا
 من غير احتياج الى صحة الايمان * واما الثاني فلان قوله لانه قبضه عند ايمانه
 نص في وجود الايمان ولا يلزم منه الدلالة على صحة الايمان اى على منفعة
 لجواز بوث الايمان ولا منفعة لعدم وقوعه في وقته اذا الايمان هو التصديق
 بما جاء به من عند الله والمقبولة خارجة عن ماهية التصديق لازمة له بحسب
 الوقت كقوله يوم لا ينفع نفسا ايمانها * واما الثالث فلان قوله وجعله آية
 على عنايته سبحانه وتعالى بمن شاء ممنوع لكثرة الدلالة على عنايته سبحانه في
 الاخبارات الالهية فلا احتياج الى الدليل على عنايته بمن شاء الى صحة ايمانه
 * واما الرابع فلان قوله فلو كان فرعون ممن يأس من رحمة الله ما بادر الى
 الايمان يحتمل ان يكون فرعون بادر الى الايمان ولم يكن مأبوساً عن رحمة الله
 بل راجيا رحمة من الله وبادر الى الايمان وكان كافراً لعدم وقوع رجاء الرحمة
 في وقته كما آمن الناس كلهم عند طلوع الشمس من مغربها وذلك الايمان لا يكون
 الا عن رجاء فانهم لا يياسون ويبادرون الى الايمان لكنهم كافرون لعدم وقوع

رجائهم وایمانهم فی وقته فكان ایمان فرعون ضروريا خارجا عن الاختیار لانکشاف ما جاء به الاخبارات الالهية من الوعد والوعيد * واما الخامس فلان قوله وقرينة الحال تعطى انه ما كان على یقین بالانتقال لانه عاين المؤمنین یمشون فی الطريق فانه یجوز أن یكون ایمانه فی تلك الساعة للنجاة عن الهلاك واسر في نفسه بعدها دعوة الربوبية فعلم الله منه ذلك فلم یقبل ایمانه وسبب ذلك ان فرعون حیث رأى السحرة لما آمنوا انجوا عن الهلاك فزعم ان مجرد الاقرار باللسان سبب النجاة عن الهلاك ففعل فعلا لم ینفع له فی الدنيا والآخرة فقد ظهر لك ان قوله فقبضه الله طاهرا مطهرا لا یثبت عنده الا على تقدير ثبوت الادلة المذكورة فی اثباته فلم یکن هذه الادلة عنده نصوحا فی ایمانه كما لم یکن الادلة الدالة على شقاؤه فی الآخرة عند اهل الظاهر نصوحا عنده لان قوله تعالى (آلآن وقد عصیت قبل وکنت من المفسدین) یحتمل ان یكون عتابا لفرعون لاراد الايمان فلا ینافی قبول الايمان وكذا سائر آیات الدالة على شقاؤه مثل هذه الآية فلما لم ینص المصنف بآية من القرآن الکریم وبحدیث النبی فی سعاده وشقاوته فی الآخرة ذهب الى التوقف فی حق فرعون فقال والامر فیہ الى الله واما حدیث ابن عباس انه لما قال فرعون لا اله الا الله اتاه جبرائیل فحاشا فاه التراب خشية ان تدركه الرحمة فنص فی منع الرحمة عقیب الايمان لا غیر ولو كان له نص فی ذلك لوجب علیه الحكم بمقتضى النص فقال والامر فیہ الى الايمان ولم یقل كذلك اشارة الى ورود المنع المذكور ولم یتراجع احد الدلیالین على الآخر عنده فتوقف فمن عثر مراتب الادلة لم یعسر علیه قبول مثل هذا الکلام ولا تعرف ان التوقف فی مثل هذا المقام مثل هذا الکامل ینحالف الاجماع وانما المخالف من ذهب الى صحة ایمانه حاشا من العقلاء فضلا عن هذا الکامل فان التوقف هو الوقوف مع النسبة الحکمية وهو نوع من التقلیل الى الجماعة ودخول فیهم فی الجملة لانه الوقوف مع خلفهم لا خلفهم الذی هو صحة الايمان فلا یكون خارجا منقطعاً عنهم ولئن سلم التوقف لیس مذهب

الشيخ وإنما مذهبه ما قاله في الفتوحات المكية فرعون ونمرود مؤبدان في النار والمراد في هذا المقام اظهار الدلائل الموصلة الى التوقف التي لم يتفطن عليها علماء الرسوم ولا يأتونها احد غيره من اهل الله فلا يكون التوقف مذهباً للشيخ كيف وقد قال في هذا الكتاب وفي بعض كتبه لا بد لاهل الكشف ان يتبع اماماً من الائمة الاربعة في الاعتقادات الدينية والعمليات الشرعية ولا شك ان شقاء فرعون من الاعتقادات الدينية والا لما كفر من قال بايمانه ولا دلالة في عبارات الكتاب على صحة ايمانه بل عبارته كلها تدل على جواز صحته بالنظر الى ظاهر القرآن من غير نظر الى الاجماع لتوقفه في آخر المسئلة فيما ذكرناه حصل التوفيق بينه وبين اهل التصرع عند اهل الانصاف فظهر لك ان ما يقوله الناس في هذه المسئلة في حق الشيخ افتراء منهم عليه ولعل غلط العامة ينشأ من كلام الشارحين الذي لم يصلوا بروحانية الشيخ وينووا كلامه على خلاف مراده لعدم مناسبتهم بالمجردات وموضع غلطهم قوله في حق فرعون فقبضه الله طاهراً مطهراً قال داود القيصرى في شرح هذا الكلام لما كان ايمان فرعون في البحر حيث رأى طريقاً واضحاً عبر عليها بنوا اسرائيل قبل التفرغ وقبل ظهور احكام الآخرة له مما يشاهده الناس عند الفرغرة جعل ايمانه صحيحاً معتداً به فانه ايمان بالغيب ثم كلامه وليس بصحيح لانه لو جعل ايمانه صحيحاً معتداً به لم يتوقف في آخر كلامه اصلاً فقد توقف وجعل الاجماع دليلاً على توقفه فقال هذا هو الظاهر الذي ورد به القرآن ولم يقل نص ثم نقول بعد ذلك والامر فيه الى الله لما استقر في نفوس عامة الخلق من شقائه فتبين آخر الكلام ما هو المراد من قوله فقبضه الله طاهراً مطهراً وهو الجواز لا الصحة اى فجاز ان يقبضه الله طاهراً مطهراً وقد ثبت في علم الاصول ان الكلام يتوقف على آخره ان كان آخره غيراً بمنزلة الشرط والاستثناء والشيخ قد حرر كلامه في مسئلة فرعون على هذه القاعدة وان كان منفصلاً في الظاهر لكنه متصل في المعنى لان الكلام في مسئلة واحدة وهى مسئلة فرعون مع انه جاز عند البعض منفصلاً فالحكم والاعتبار للآخر

دون الاول فكل ما ذكر من الادلة في حق ايمان فرعون مجمل يحتمل البيان
فقوله ثم انا نقول بعد ذلك والامر فيه الى الله بيان المجمل وهو بيان تفسير
فيصح موصولا ومفصولا وما علم هذا الشارح مراد المص فقاط ومن غلطه
غلط بعض الناس حتى اكثر الصوفية في زماننا فشاع هذا المعنى فيما بينهم
فاشتهر فزعموا ان الشيخ قد ذهب الى ان فرعون من اهل الاسلام وهو برئ
من زعمهم هذا والمقصود ان الله قد تجلي لاهل الله برحمته فانكشف لهم جواز
الرحمة في حق فرعون من وجوه الآيات واشاراتها التي لا تنكشف للعلماء
وسنم الكلام في المسئلة في آخر الفصل ان شاء الله فان قيل فما الحكمة في انكشف
هذا المعنى في حق فرعون من الآيات لاهل الله وعدم انكشافه لاهل الظاهر
قلنا اما عدم الانكشاف فلانه لما كان رجاء العوام غالبا على خوفهم لبعدهم
عن الحق باحتجابهم بالصفات النفسانية وكان العلماء رئيسهم ومقتداهم جعل الله
في قلوبهم غيرة وجرأة حتى اجتمعوا وحكموا بحسب ورود ناسخ القرآن
على شقائه في الآخرة فلم ينكشف لهم هذا المعنى اللطيف من الآيات ليظهر
هذه الحكمة المقصودة ظهورها فلو كشف الله لهم ما كشف لاهل النساء
لم يظهر منهم هذا الحكم بل يظهر ون جواز الرحمة فيهلك الناس من الجهلاء
بتخفيف الشرع المطهر فانهم اذا سمعوا من علمائهم الذين هم رؤسهم جواز
رحمة الله بمثل هذا الكافر المدعى الربوبية كانوا مغرورين بكرمه ولطفه ووسعة
رحمته فزال عن قلوبهم خوف عظمة الله وكبريائه وقهاريته فاجترأوا على الله
وارتكبوا المنهيات فهلكوا في بحار العصيان كهلاك فرعون وقومه
واما الانكشاف فلانه لما كان خوف هذه الطائفة غالبا على رجائهم لانهم اهل
فناء واهل قرب وكان حالهم ان يروا انفسهم احقرا لاشياء واذ لها عند الله
حتى يشاهدون عند غلبة الفناء ان الكفار اعزوا واكرم منهم عند الله فلو لم
يطاعهم الله باشارات القرآن الكريم في حق فرعون لما لوا عن الاعتدال وهو
بين الخوف والرجاء وخرجوا عن دائرة العقل بسبب ازدياد خوفهم وبيقوا
حيارى ساقطين عن العمل او تصدعت قلوبهم من خشية الله لشهود

استحقاقهم بعذاب الله فظهر الله لهم شمول رحمته باخبات الاشياء وهو المدعى الربوبية تسلياً لهم وحفظاً عن مثل هذه المهالك فكانت هذه الدلائل الرحمانية آية لاهل القساء حتى لا ييأس احد منهم من رحمة الله فهم بتلك الدلائل يرجون رحمة الله وبالدلائل القهارية يخافون عذاب الله فهم بين الخوف والرجاء بالآيات الواردة في حق فرعون فانهم اذا نظروا الى الاجماع خافوا عقاب الله واذا نظروا الى اشارات الآيات يرجون رحمة الله فهم صاحب الدليان لانهم جامعون بين الشريعة والحقيقة وتلك الدلائل القهارية والانتقامية وهي الاجماع وظاهر القرآن آية لاهل الوجود حتى لا يجترأ احد منهم على المعاصي فهم بذلك يخافون عذاب الله فقط حيث قهره الله ومن تابعه في الدنيا بالهلاك وفي الآخرة بالعذاب الابدی ولا رجاء لهم في حق فرعون لعدم اطلاعهم بالحقائق القرآنية فهم صاحب دليل واحد واما حكمة ظهور هذه المعاني من لسانهم فهي ابتلاء من الله للراسخين في العلم من علماء الظاهر حتى علموا ان الله عباداً لم يصلوا درجاتهم في رتب العلم ويلقوا انفسهم في مدرجة العجز ويضمحل علمهم في علم ذلك العبد فنل هذا الكلام من كراماتهم القولية وتشابهاتهم يصدر منهم بامر الله تعالى ومن لم يعلم بحكمات اقوالهم اولم يردّها الى المحكمات فقد اخطأ باتباعه بالمشابهات فضل واضل وانكر وظن السوء لحما سبها عليه فبعد صدور مثل هذا الكلام منهم وقع الخلاف بين الناس فمنهم من علم مرادهم من كلامهم وعلم مرتبتهم في العلم لسلامة عقولهم وقوة مناسبتهم الروحانية بينهما ومنهم من فوّض امرهم الى الله تعظيماً لهذه الطائفة واتصافاً من انفسهم ومنهم من انكر لعدم المناسبة والكل مصيب ومأجور الا من اتبع المتشابهات وعمل بها فانه ضال مضل اعوذ بالله من الاتباع بالمشابهات والعمل بها والله اعلم بحقيقة الحال * ثم رجع الى احوال موسى عليه السلام فقال (ولما عصمه الله من فرعون اصبح فؤاد ام موسى فارغاً من الهم الذي كان قد اصابها ثم ان الله حرم عليه المراضع حتى اقبل على ثدي امه فارضته ليكمل الله لها سرورها) اي سرور امه (به)

اي بالارضاع او بموسى (كذلك علم السرائع) من التعلم اى كما ان الله حرم على موسى المراضع وعلم ندى امه من عنده كذلك علم السرائع لموسى من لدنه وحرم عايه اتباع شريعة غيره او من العلم اى نسبة علم السرائع مع صاحبها كنسبة موسى مع لبن امه او معناه كما ان الله حرم على موسى المراضع وعلمه طريق لبنه كذلك علم لكل نبى شريعته اى طريقة علمه الذى جاء منها وحرم على ذلك النبى شريعة غيره كما حرم على موسى ندى غير امه (كما قال لكل جعلنا منكم شرعة) اى طريقا ومنها جاى من تلك الطريقة جاء فكان هذا القول اشارة الى الاصل الذى منه جاء (كل واحد منكم وغداؤكم الروحانى والجسمانى من طريقكم الخاصة التى هى الاصل كما ان موسى وغداؤه جاء عن اصله وهى امه (فهو) اى الاصل (غداؤه) اى غذاء الذى جاء منه (كما ان فرع الشجرة لا يتغذى الا من اصله فما كان حراما فى شرع يكون عين ما كان (حلالا فى شرع آخر) كما ان ما كان حراما لموسى من المراضع يكون حلالا لا آخر (يعنى فى الصورة اعنى قولى يكون حلالا) اى عينته الحلال والحرام لا يكون الا فى الصورة (وفى نفس الامر ما هو عين ماضى لان الامر خاق جديد ولا تكرار) فى نفس الامر فالحرم الحرام فى شرعنا هو عين الحمر المباح فى شرع آخر فى الصورة واما فى نفس الامر فليس ما كان حراما فى شرع يكون عين ما كان حلالا فى شرع آخر (فهذا) اى فلاجل كون الامر خلقا جديداً (نبهناك فكى) الحق (عن هذا فى حق موسى) اشارة الى قوله فما كان حراما والى قوله لكل جعلنا منكم او الى قوله كذلك علم السرائع (بحريم المراضع فاه) اى ام الولد (على الحقيقة من ارضعته لامن ولدت فان ام الولادة حملته على جهة الامانة فتكون) من التكون (فيها) اى فى رحم الام (وتغذى بدم طمئتها) وهو دم الحيض (من غير ارادة لها فى ذلك) التكون والتغذى (حتى لا يكون عايه امتان فانه) اى الشان (ما تغذى الالباماته) اى الشان (لولم يتغذبه ولم يخرج عنها ذلك الدم لأهلكها وامرضها فلينين المنة على امه بكونه تغذى بذلك الدم فوقها

بنفسه من الضرر الذي كانت تجده لو أمسك ذلك الدم عندها ولا يخرج ولا يتغذى به جبنها والمرضة ليست كذلك فانها قصدت برضاعته وحياته وبقائه (وقد اشار بذلك ان الانبياء والمرشدين والمعلمين مرضعة العلم للناس قال الرسول انا اب الارواح وام الاشياء وهو ام ولادة وام مرضعة كما كان ام موسى (فجعل الله ذلك) الرضاع (لموسى في ام ولادته فلم يكن لامرأة عليه فضل الا لام ولادته لتقر عينها ايضا) كما تقر عين امرأة فرعون او كما تقر عينها بعصمة الله عن الهلاك من فرعون لكون فؤادها فارغا من الهم (بتريته وتشاهد انشاءه في حجرها ولا تحزن ونجاه الله) اى ونجاه الله روح موسى (من غم التابوت) اى موسى البدن (فخرق) موسى (ظلمة الطبيعة بما اعطاه الله من العلم الالهى وان لم يخرج عنها) اى عن الطبيعة بالكيفية لكن نجى عن حجاب ظلمات الطبيعة (وفقه قوتنا اى اختبره في مواطن كثيرة ليتحقق في نفسه صبره على ما ابتلاه الله به فاول ما ابتلاه الله به قتله القبطى بما الهمة الله ووفقه له في سره وان لم يعلم بذلك) التوفيق (ولكن لم يجد في نفسه اكراناً) اى مبالاة (بقتله مع كونه متوقفاً) اى ماصبر (حتى يأتبه امر ربه بذلك) القتل وانما قتله بالهام الله وتوفيقه مع عدم العلم بذلك الالهام والتوفيق (لان النبي معصوم الباطن) عن الكبار (من حيث لا يشعر حتى ينبا اى يخبر بذلك) اى كونه معصوم الباطن (ولهذا) اى ولاجل عدم شعور موسى بكونه معصوم الباطن (اراه الحضر قتل الغلام واذكر عليه) اى اذكر موسى على الحضر (قتله) حيث قال اقلت نفساً زكية (ولم يتذكر) موسى بقتل الحضر الغلام (قتله القبطى) فاحتاج الى تنبيه آخر (فقال له الحضر ما فعلته عن امرى ينبيه) اى ينبه الحضر موسى عليهما السلام بقوله ما فعلته عن امرى (على مرتبته) اى مرتبة موسى (قبل ان ينبا انه) اى الشان (كان) موسى (معصوم الحركة في نفس الامر وان لم يشعر) موسى (بذلك) اى كونه معصوم الحركة فعلم موسى بذلك

التنبيه ان قتله القبطى عن امر آلهى (واره ايضا خرق السفينة التى ظاهرها
هلاك وباطنها نجاة من يد الغاصب جعل) الخضر (له) اى لموسى (ذلك)
اى خرق السفينة (فى مقابلة التابوت له) اى لموسى (الذى كان فى اليم مطبقا
عليه فظاهره هلاك وباطنه نجاة وانما فعلت به) اى بموسى (امه ذلك) الفعل
وهو جعله فى التابوت والقائه فى اليم (خوفا من يد الغاصب فرعون) بدل
من الغاصب (ان يذبحه ضيراً) وهو ضرب عظيم من الذبح (وهى) اى ام
موسى (تنظر اليه) خوفا من ان يذبحه فرعون على نظرامه فانه اشد ايلاماً
من ان يذبحه على غيبته قوله (مع الوحى) يتعاق بقوله انما فعلت (الذى
الهمها الله من حيث لا يشعر) فعلم موسى بفعل الخضر بالسفينة ان ما فعلت
امه به ليس عن امرها بل عن امر الله والهامه لها وان لا تشعر (فوجدت فى
نفسها انها ترضعه) فوكت كما وجدت فى نفسها (فاذا فعات) ذلك الفعل
بموسى (خافت عليه الفتنة) اى خافت على موسى ان يمسسه الفتنة (فى اليم) وهو
خوف غيبته فقوله خافت جزاء لاذا الذى لا شرط وفعل الشرط محذوف
لوجود قرينة وهى فعات (لان فى المثل عين لا ترى قلب لا يفتح فلم يحب
عليه خوف مشاهدة عين ولا حزن عاينه حزن رؤية بصر وعاب على ظنهما ان الله
ربما يردّه اليها لحسن ظنهما به) اى بالله (فعاشت بهذا الظن فى نفسه والرجاء
يقابل الخوف والياس وقالت حين الهممت) اى حين الهمها الله فعل التابوت
(لذلك) الرجاء وحسن الظن فقوله لذلك تتعاقى قالت (لعل هذا هو الرسول الذى
يهاك فرعون والقبط على يديه فعاشت وسرت) من السرور (بهذا الوهم
والظن بالنظر اليها وهو) اى ذلك التوهم (علم فى نفس الامر ثم انما وقع عاينه
الطلب خرج قاراً خوفاً فى الظاهر وكان فى المعنى حياً للنجاة) فعلم موسى
بنفسه مثل ما فعلته امه به فمثل فرار موسى كمثل فعل التابوت من امه فى ان
صورة كل منهما خوف ومعناها حب (فان الحركة ابدأ انما هى حية ونحيب)
مبى للمفعول (الناظر فيها) اى فى الحركة (باسباب آخر) كالخوف والغضب

وغير ذلك (ولست تلك الأسباب) المحجة للناظر أسباباً لها على الحقيقة
 بل إنما كان سببها حياً (وذلك) أى وبيانه أى أن الحركة لا تكون ابداً إلا حية
 (لأن الأصل حركة العالم من العدم الذى كان) العالم (سائناً فيه) أى العدم
 (إلى الوجود) يتعلق بالحركة (وإن ذلك) الأصل (يقال إن الأمر) أى الوجود
 (حركة عن سكون فكانت الحركة التى هى وجود العالم حركة الحب وقد نبه
 رسول الله عليه السلام على ذلك) الحب (بقوله كنت كثرأ لم اعرف فاحيت
 إن اعرف فلولا هذه المحبة ما ظهر العالم فى عينه) أى فى وجوده الخارجى
 (وحركته) أى حركة العالم (من العدم إلى الوجود حركة حب الموجد لذلك)
 العالم أى السبب لحركة العالم حب الله الموجد للعالم فكان الحق يحب
 حركة العالم من العدم إلى الوجود ليكون مرآة لکمالاته الذاتية والاسمائية
 والصفاتية (ولأن العالم أيضاً يحب) فى حال عدمه (شهود نفسه وجوداً)
 خارجياً (كما شهدها ثبوتاً) أى فى الأعيان الباتة (فكانت) الحركة (بكل
 وجه حركته) أى حركة العالم (من العدم الثبوتى إلى الوجود العينى حركة
 حب من جانب الحق وجانبه) أى جانب العالم وإنما كانت الحركة حية (فإن
 الكمال محبوب لذاته) يقول الحركة حية لأنه وجود عيني والوجود كمال
 والكمال محبوب لذاته والحركة محبوبة لذاتها (وعلمه تعالى بنفسه من حيث
 هو غنى عن العالمين هو له) أى هذا العلم علمه تعالى بذاته مختص لله تعالى
 وهو تمام مرتبة العلم الأزلى القديم (وما بقى الاتمام مرتبة العلم بالعلم الحادث
 الذى يكون من هذه الأعيان أعيان العالم إذا وجدت فتظهر صورة الكمال
 بالعلم المحدث) العلم (القديم فتكمل مرتبة العلم بالوجهين) أى تكمل مرتبة
 العلم بالعلم القديم الذى كان من ذاته تعالى من حيث غناه عن العالمين وهو
 الوجه القديم وتكمل بالعلم الحادث الذى يكون فى صور الأعيان الخارجية
 وهو الوجه الحادث (وكذلك) أى وكما تكمل مراتب العلم (تكمل مراتب
 الوجود فإن الوجود منه أزلى وغير أزلى وهو الحادث فالأزلى وجود الحق

لنفسه) وهو الوجود من حيث غناه عن العالمين (وغير الازلي ووجود الحق
 بصور العالم النابت) والمراد منه تعاقب وجود الحق الى العالم فالحدوث
 وصف لا يتعلق بالوجود فلا يلزم ان يكون وجوده تعالى محالا لحوادث
 الآتري ان الوجود وصف للموجود والعدم وصف للوجود فلا يلزم منه
 ان يكون الوجود محالا لعدم (فيسمى حدوثا) وانما يسمى هذا الوجود
 وجود العالم حدوثا (لانه ظهر بعضه) اي بعض العالم (لبعثه وظهر) الحق
 (لنفسه بصور العالم فكمال الوجود فكانت حركة العالم حية للكمال) وهو
 الوجود والعالم (فافهم الآتراء) اي الحق (كيف نفس عن الاسماء الالهية
 ما كانت تجده من عدم ظهور آثارها في عين يسمى العالم فكانت الراحة)
 اي راحة عباده واستماد (محبوبة له) اي للحق فتحب ان يوبها الى عباده
 (ولم يوصل اليها الا بالوجود التصوري الاعلى والاسفل) فله سوعهم ان
 الحق يتصف بالراحة المعلومة انما فاه يستدل ذلك على الله فان كان الراحة
 وصفا له فلا بد من معنى لا في محضه كما ان حيا غير حيا بل راحة
 غير راحة (ثبت ان الحركة كانت للحب شاعه حركته في الكون) اي في
 في العالم حركته (الا وهي حية) فتعوله في الكون بدل من قوله انه في العالم
 من يعلم ذلك) اي كون الحركة للحب وهي اهل الكون (ومنهم من يشبهه
 السبب الاقرب لحكمه) اي لحكم السبب الاقرب (في الحيات والاسماك
 عن النفس) اي على نفس المحنوب فيجمعها محبوبة عن الاطلاع بالحسبان
 (فكان الخوف لموسى عابه السلام مشهودا له بما وقع من قتله الصلبي) اسمى الحيات
 حب النجاة من الغتل فشر لما خاف وفي المعنى فسر لما احب الله ما فيه فر منه محاربا
 فكان سبب الفرار في الظاهر الخوف وفي المعنى حب الحياة (فذكر ان
) السبب الاقرب المشهود له) قوله (في الوقت) تعاقب قوله فذكر ان
 موسى في وقت ملاقاته مع فرعون وهو قوله فتردت منكم لانكم (الذي)
 اي السبب الاقرب الذي (هو كصورة الجسم لاشر وحب الله) فبين فيه

تضمين الجسد للروح المدبر له والانباء عليهم السلام لهم لسان الظاهر به (الباء يتعلق بقوله (يتكلمون) وانما يتكلمون بلسان الظاهر ولم يبينوا ما في الظاهر من المعنى (لعموم الخطاب واعتمادهم على فهم العالم السامع فلا تعتبر الرسل الا العامة لعلمهم بمرتبة اهل الفهم كما به رسول الله عم على هذه المرتبة في العلياء فقال اني لاعطى الرجل وغيره احب الى منه مخافة ان يكبه الله في النار) روى سعد بن وقاص كان يقسم الغنيمة بين رهط فترك منهم رجلاً فقالت يا رسول الله ما اعطيت فلاناً وهو مؤمن فقال الحديث فعلم الرسول ان ايمانه ضعيف فلو لم يعطه لاعرض عن الحق فارتد فكان من اهل المار فحاف لاجل ذلك واعطى فكان سببه الخوف لا الحب وعلم من هذا الرجل ان ايمانه كامل تام فلا يخاف عليه بترك العطاء فلم يعطه من الغنيمة مع انه احب اليه من الرجل الذي اعطى له فيظن المحبوب ان الاعطاء ارحب وتركه ارحب البغض فبه الرسول عم ان الامر ايسر كذلك (فاعتبر) الرسول الى (ضعف العقل والنظر الذي غلب عليه الطمع) : له (والطبع) بنات فحاش وهو الدين وهو قوله اعالي طمع الله على قلوبهم (فكذلك) ما جاؤا به من العلوم جاؤا به (الحال ان ما جاؤا به من العلوم و) (عاليه خاتمة ادنى الفهوم) اي بفهم هذه الحاجة وهي العارات والافاظ الدالة على ما جاؤا به من العلم من اهادنى فهم (اي ايسر) من لا عوص له عند الحاجة) اي عند صورة الحاجة (فيقول) من لا عوص له (ما احسن هذه الحاجة) فاعجبه صورة الحاجة فاحتج بذلك ولم يعلم ما في الحاجة (ويراها غاية الدرجة فيقول صاحب العلم الدقيق الغائص في درر الحكم بما استوجب) (الباء في ما استوجب شعاق بقوله فيقول اي يقول بسبب الذي استجاب صاحب الفهم (هذا) المعطى له (هذه الخلعة) جاءت الينا من الملك فينظر في قدر الحاجة وحنفها من الثياب فيعلم منها) اي من الحاجة (قدر من خاتمت) هذه الحاجة (عاليه فيعتر على علم لم يحصل) ذلك العلم (غيره ممن لا علم له بعمل هذا) وظهر بذلك التمثيل فضل اهل الفهوم على اهل الظاهر في رتب العلم (ولما علمت الانبياء والرسل

والورثة ان في العالم) بفتح اللام (وامهم من هو بهذه المثابة) في العلم وهي مرتبة
من له فهم دقيق (عمدوا في) بيان ما جاؤا به من العلوم في (العبارة الى اللسان
الظاهر الذي يقع فيه اشتراك الخاص والعام فيفهم منه الخاص ما فهم العامة منه)
اي من هذا اللسان (وزيادة) قوله (مما) بيان للزيادة اي من الذي (صح له) اي
للخاص (به) عائد الى الموصول (اسم) فاعل صح (انه خاص) اي يفهم الخاص
ما يفهمه العامة فاشتركا في هذه المرتبة فلم يتميز احدهما عن الآخر و يفهم
الزيادة التي بسببها يصح اطلاق اسم الخاص عليه (فيميز) الخاص (به) اي بسبب
هذا الاسم او بسبب هذا الفهم او بسبب الزيادة باعتبار الفهم (على العمى
فاكتفى المبلغون العلوم بهذا اللسان) لعموم نفعه في حق اهل الكشف واهل
الحجاب وهذه الزيادة الخاصة لاهل الكشف عين المشترك من وجه وغيره
من وجه والمشارك فيه هو السريعة والزيادة هي الحقيقة وهما متحدان بالذات
لكونهما من معدن واحد ومتغايران بالاعتبار (فهذا حكمة قوله) اي قول
موسى عليه السلام (ففررت منكم لما خفتكم ولم يقل ففررت منكم حبا
في السلامة والعافية) تبديعا للعلوم بلسان الظاهر على ما هو عادة المبلغين (فجاء
الى مدين فوجد الجاريتين فسقى لهما من غير أجر ثم تولى الى الظل الا انه
فقال رب اني لما انزلت الى من خير فقير فجعل عين عمله السقي) اي عمله
هو السقي (عين الخير الذي انزله الله له ووصف نفسه بالفقر الى الله في الخير
الذي عنده) وهو العلوم الحكمية المتعاقبة بالنبوة فالماء صورة العلم فسقيه عين
افاضته العلوم عليهما فلا احر لئلا هذا العمل فانه بامر الله فأجره على الله بل
هو محتاج الى الله في افاضته هذا الخير الى محله واهله (فأراه الخضر اقامة الجدار
من غير أجر فعبه على ذلك) اي عتب موسى عليه السلام الخضر ع على
اقامة الجدار من غير أجر (فذكره) من التذكير (بسقايته) اي ذكر الخضر
موسى عليه السلام بسقاية موسى عليه السلام لجاريتين (من غير أجر وغير ذلك)
من احوالهما (مالم يذكر) في كلام الله تعالى فما ورد في هذا الكتاب الا ما ذكر

في كلام رب العزة وروى انه قد أخبره الخضر في كشفه فقال اعددت لموسى ابن عمران الف مسألة مما جرى عليه من اول ما ولد الى زمان الاجتماع مما وفق الله اليه موسى من غير علم فلم يصبر موسى عليه السلام على ثلث مسائل منهما فاستخبر الشيخ هذه المسائل كلها عن الخضر فاخبره تفصيلا ولم يذكر الشيخ حفظا الادب (حتى تسمى رسول الله عليه السلام ان يسكت موسى عليه السلام ولا يعترض حتى يقص الله عليه) اي على رسول الله عليه السلام (من امرها فيعلم) الرسول (بذلك) اي بما يقص الله عليه (ما وفق اليه موسى عليه السلام من غير علم منه) فبه رسول الله عليه السلام بهذا التمني ان امرها لا ينحصر بما يقص الله عليه في كلام المجيد بما وفق اليه موسى عليه السلام من غير علم وتذكيره الخضر بل كان كسر من الامور بما وفق اليه موسى عليه السلام من غير علم كما وفق الى هذه الامور الثمان من غير علم وانما كان موسى عليه السلام في هذه الامور من غير علم منه (اذ لو كان) موسى عليه السلام في تلك الامور (عن علم ما انكر مثل ذلك) اي ما فعل نفسه (على الخضر الذي قد شهد الله له عنده) موسى عليه السلام وزكاه وعده ومع هذا قد عمل موسى عليه السلام عن نزكية الله وعما سرطه (الخضر عليه السلام) فكانت تلك الغفلة (رحمة منا اذا اسينا امر الله) لا يؤخذنا بما اسينا فام كن موسى عليه السلام علما بما علم الخضر (ولو كان موسى عليه السلام علما بذلك) اي بما علم الخضر (لما قال له الخضر ما لم تحط به خبرا اي اني على علم لم يحصل لك عن ذوق كما انت على علم لا اعلمه انا فاصنف) الخضر في حق موسى (واما حكمة فراقه فلان الرسول يقول الله فيه) اي في حق الرسول (وما آتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا فوقف العلماء بالله الذين يعرفون قدر الرسالة والرسول) قوله (عند هذا القول) متعلق بقوله فوقف (وقد علم الخضر ان موسى عليه السلام رسول الله فاخذ يرف ما يكون منه) اي ينظر ما يصدر من موسى في الاستقبال وهو السؤال (ايوفي الادب حقه مع الرسول) كما يقول الله في حق الرسول (فقال له ان سألتك عن شيء بعدها

فلا تصاحبنى فتهاه عن صحبته) فوفى الادب حقه مع الرسول (فلما وقعت منه الثالثة قال هذا فراق بيني وبينك ولم يقل له موسى لا تفعل ولا طاب صحبته) فوقف عند نهيه (لعله بقدر الربوبية اتى هو) اى موسى (فيها اتى انطلقته) اى انطلقت تلك الربوبية الخضر (باللهى عن ان يعجبه) وهو مرتبة النبوة (فسكت موسى فوقع الفراق فانظر الى كمال هذين الرجاين فى العام وتوفية الادب الالهى حقه و) الى (انصاف الخضر فما اعترف به عند موسى حيث قال له انا على عام علميه الله لا تعلمه انت وانت على عام علمك الله لا اعلمه انا فكان هذا الاعلام من الخضر لموسى دواء لما جرحه به) اى لما جعل الخضر موسى عليهما السلام محروجا به و (فى قوله فكيف تصبر على ما لم نخط به خيراً مع علمه بعلو مرتبته) اى مع كون الخضر عاماً بعلو مرتبة موسى (بالرسالة وليست تلك المرتبة) وهى الرسالة (للخضر) فان الخضر نبى لارسل (وظهر ذلك) الا انصاف (فى الامة المحمدية) اى من نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فى حق امته (فى حديث امار النخل فقال لا تصحبه اتم اعلم بأمور دنياكم ولا شك ان العلم بالنسب خير من الجهل به ولهذا) اى ولا اجل كون العلم بالنسب خيراً من الجهل به (مدح الله نفسه بانه بكل نسب عليم فقد اعترف عابه السلام لا تصحبه بالعلم باهم اعلم بالصالح الدنيا) اى من الرسول وانما كانوا اعلم بالصالح الدنيا من الرسول (اكونه) اى اكون الرسول (لاخبرة) اى لا اعلم (به بذلك) الامر وهو تأييد النخل وامسالة (فانه) اى هذا العام (عام دوقه نجربة ولم يتفرغ) اى لم يشغل (عليه السلام اعلم ذلك) الامر النبوى (الكان شغله بالاهم فالاهم فقد نبهتكم على ادب عظيم ناتج به ان استعملت نفسك فيه وفوله فهو هبلى رنى حكماً ريد الخليفة وجعلنى من المرسلين يريد الرئيسة فما كل رسول خائفة فالخليفة صاحب السف والعزل والولاية والرسول ايس كذلك انما عليه البلاغ لما ارسل به فان قابل عابه وحماه السيف فذلك الخليفة الرسول فكما انه ما كل نبى رسولا كذلك ما (كان) كل رسول خائفة اى ما اعطى الملك ولا التحكم فيه) اى فى الملك (واما حكمة سؤال

فرعون عن الماهية الآلهية فلم يكن ذلك السؤال من فرعون (عن جهل)
 فانه يعلم ان الماهية الآلهية لا يجاب عنها (وانما كان) هذا السؤال منه (عن
 اختبار حتى يرى) فرعون (جوابه) اى جواب موسى (مع دعواه الرسالة
 عن ربه وقد علم فرعون مرتبة المرسلين في العالم بالله فيستدل) فرعون (بجوابه على
 صدق دعواه وسأل سؤال ايها من اجل الحاضرين حتى يعرفهم) من
 التعريف (من حيث لا يشعرون بما شعر هو في نفسه في سؤاله فاذا اجابه جواب
 العلماء بالامر اظهر فرعون ابقاء المنصب) ومفعول اظهر قوله (ان موسى عم) اى
 اظهر فرعون ان موسى (ما اجابه على سؤاله فتبين عند الحاضرين لقصور
 فهمهم ان فرعون اعلم من موسى عم وهذا) اى ولاجل كون سؤال فرعون
 عن الماهية الآلهية ايتبين عند الحاضرين ان فرعون اعلم من موسى (لما قال)
 موسى (له) اى افرعون (في الجواب) يتعاقى بقوله (ما ينبغي وهو) اى
 والحال ان هذا الجواب (في الظاهر) يتعاقى بقوله (غير جواب على ما سئل عنه)
 (و) الحال (قد علم فرعون) قبل السؤال (انه) اى الشأن (لا يحجب) اى لا يحجب
 موسى فرعون (الابذالك) الجواب (فقال لاصحابه) الحاضرين (ان رسولكم
 الذى ارسل اليكم) في زعمكم (لمجنون اى مستور عنه عام ما سأله عنه اذ لا يتصور)
 ما سئل عنه وهى الماهية الآلهية (ان يعلم اصلا) فكلامه صادق في المعنى
 وايهام في الظاهر فضله على موسى في رتبة العام (فالسؤال) عن الماهية
 الآلهية (صحيح) لذلك لم يرد موسى سؤال فرعون عنها والجواب ايضا صحيح
 بما اجابه موسى لذلك صدقه في المعنى بقوله لمجنون (فان السؤال عن الماهية
 سؤال عن حقيقة المطلوب ولا بد أن يكون) المطلوب (على حقيقة في نفسه واما
 الذين جعلوا الحدود مركبة من جنس وفصل وذلك) الحد المركب من الجنس
 والفصل (في كل ما يقع فيه الاشتراك ومن لا جنس له لا يلزم ان لا يكون على حقيقة
 في نفسه) قوله (لا يكون لغيره) صفة لقوله على حقيقة في نفسه (فالسؤال) عن
 الماهية الآلهية (صحيح على مذهب اهل الحق و) على (العالم الصحيح والعقل السليم

والجواب عنه لا يكون الا بما اجاب به موسى وهنا سر كبير فانه اجاب بالفعل (اي اجاب موسى بفعل الحق وهو السموات والارض) لمن سأل عن الحد الذاتي فجعل الحد الذاتي عين اضافته الى ما ظهر به من صور العالم او عين (ما ظهر فيه من صور العالم فكانه قال له في جواب قوله وما رب العالمين) قوله (قال) مقول لقوله فكانه قال (الذي تظهر فيه صور العالم من علوه وهو السماء وسفله وهو الارض ان كنتم موقنين او يظهر هو بها) اي او كانه قال في الجواب الذي يظهر هو بصور العالم من علوه وسفله مقول القول (فلما قال فرعون لا صحابه انه سبحانه كما قانا في معنى كونه مجنوناً زاد موسى في البيان بعلم فرعون مرتبته في العلم الالهي لعله) اي اكون موسى عالماً (بان فرعون يعلم ذلك) اي يعلم معنى ما زاد موسى في البيان فيعلم فرعون من هذا البيان مرتبة موسى في العلم الالهي (فقال رب المشرق والمغرب فحاء بما يظهر) وهو موضع ظهور الشمس (ويستتر) وهو موضع استتار الشمس (وهو) اي الحق (الظاهر والباطن) اي جاء موسى بهذا القول اشارة الى ان الحق هو الظاهر والباطن (وما بينهما وهو) اي معنى قوله رب المشرق والمغرب وما بينهما معنى (قوله) وهو (بكل شيء عليم ان كنتم تعقلون اي ان كنتم اححاب تقييد) واما فسر العقل بالانبياء فان لافعال التقييد) فاجاب جوابين (فالجواب الاول جواب الموقنين وهم اهل الكشوف والوجود) فقال لهم ان كنتم موقنين اي اهل كشف والوجود (فلهذا انبأكم بما تيقنوه في شهودكم ووجودكم فان لم تكونوا من هذا الصنف فمبدأ انبأكم في الجواب الثاني ان كنتم اهل عقل وتقييد وحصرتم الحق فبما اعطاه ادلة عقولكم ففسر موسى بالوجهين اعلم فرعون فضله وصدقته وعلم موسى ان فرعون علم) بال تأمل وتتيه من جواب موسى (ذلك) اي فضله في العلم بالله (او علم ذات) بعد مدة يسيرة ولا نالت في حق فرعون في هذا المقام انما علم موسى ذات من فرعون (لكونه) اي اكون فرعون (سأل عن الماهية فعلم) موسى (ان سؤاله ليس على اصطلاح القدماء في السؤال بما) فانه لا يسأل في اصطلاح القدماء

بما عماليس له اجزاء ذاتية فالله سبحانه تعالى عن الاجزاء فلا يسئل عنه بما
(فلذلك) اى فلاجل علمه بذلك (اجاب فلو علم منه) اى فلو علم موسى من
فرعون (غير ذلك لخطاه في السؤال) فقال ان سؤالات خطأ لا يقع موقعه
فعام موسى من سؤال فرعون بان فرعون يعام فضل موسى في العام بالله اذ ظهر
في الجواب بالوجهين فظهر لاجل هذا (فلما جعل موسى عم المسئول عنه عين العالم
خاطبه فرعون بهذا الاسان والقوم لا يشعرون) بما قصده فرعون من
خطابه موسى (فقال له ان اتخذت آلهة غيرى لا جعالك من المسجونين
والسبن في السبن من حروف الزوائد) فبدل على السبر والجن ايضا السبر
كذلك فسر بقوله (اى لا سترتك فالك اجبتى بما يدتى به ان اقول لك
مثل هذا القول فان قات لي) ياموسى (فمد جهلت يا فرعون بوعيدك اياي
والعين واحدة فكيف فرقت) وهو كلام فرعون يسئل عن جانب موسى
(فيقول فرعون) في جوابه لموسى (انما فرقت المراتب العين ما تفرقت العين ولا
اتسمت في ذاتها ومرتبتي الان التحكم فيك ياموسى بالفعل وانا انت بالعين وغيرك
بالرتبة فلما فهم ذلك موسى مه) اى فلما فهم موسى ذلك الحكم والاساط من
فرعون (اعطاء) اى اعطى موسى فرعون (حقه في كونه يقول له) اى حال
كون موسى قائلا لفرعون (لا تقدر على ذلك) التحكم يعنى ان قول موسى
امرعون لا تقدر على ذلك مجرد اعطاء الحق فرعون في مقابلة قوله لموسى
ومرتبتي الان التحكم فيك ياموسى لا تكذيب له في قوله هذا فان مرتبة
فرعون لها التحكم على مرتبة موسى في ذلك المجاس لذلك قيد التحكم بقوله
الآن وبالفعل لعله بان مرتبة موسى اعلى منه في غير هذا المجاس ولعلم موسى
ان مرتبة فرعون لها التحكم عليه في ذلك المجاس فكان فرعون صادقا في قوله
هذا وبين المس ما قلناه بقوله (والرتبة) اى رتبة فرعون (تشهد له) اى
لموسى (بالقدرة عليه) اى على موسى (واظهار الانرفيه) اى واظهار اثر
القدرة في موسى وانما تشهد له الرتبة على ذلك (لان الحق) الظاهر (في رتبة

فرعون (قوله (من الصورة الظاهرة) خبر أن (لها) خبر (التحكم) مبتدأ أي
 كان لهذه الرتبة الفرعونية التحكم (على الرتبة التي كان فيها ظهور موسى
 في ذلك المجلس) فلما علم موسى بشهادة الرتبة أن له منصب التحكم على موسى
 في ذلك المجلس أراد موسى إتيان ما يدفع مضرة فرعون عن تعديه إلى موسى
 في ذلك المجلس (فقال له) حال كونه (يظهر له) أي لموسى (المانع من تعديه) أي
 من أن يتعدى فرعون موسى (عليه) يتعاق بقوله يظهر الضمير المجرور
 لفرعون أي يظهر على فرعون لموسى شيء يمنع فرعون عن التعدى إلى
 موسى (أولو جئتك بشيء مبین) حتى يظهر به صدقي فما قلت أنا وكذبك فيما
 قلت أنت وهو العصا وهذا القول يمنع فرعون من أن يتعدى موسى بالعسر
 فكانه طلب الأمان عن فرعون بذلك القول في ذلك المجلس لعله أن مرتبة
 فرعون لها التحكم على مرتبته في ذلك المجلس (فلم يسمع) أي لم يقدر (فرعون)
 بعد هذا القول بشيء من التحكم على موسى في ذلك المجلس (إلا أن يقول له
 فأت به أن كنت من الصادقين) في دعواه (حتى لا يظهر فرعون عند من
 رأى من قومه بعدم الانصاف وكانوا يرتابون فيه) أي يشكون في ربوبية
 فرعون (وهي الطائفة التي استخفها فرعون فأطاعوه أنهم كانوا قومه فأستقبن
 أي خارجين عما يعطيه العقول الصحيحة) قوله (من) بيان لما في عما (إنكار
 ما ادّعاء فرعون باللسان الظاهر) قوله (في العقل) يتعاق بقوله في الغمام
 ولم ينكروا هذا القوم مع أن العقول الصحيحة تعطي إنكار ما ادّعاء من قومه
 أنا ربكم الأعلى وهو لسان ظاهر معناه في العقل فكانوا خارجين عما يعطيه
 العقل ولم يقفوا عند ما يعطيه العقل وإنما كانوا خارجين عما يعطيه العقل
 (فإن له) أي للعقل (حدًا يقف عنده) أي يقف العقل عند ذلك الحد (إذا جاوزه
 صاحب الكشف واليقين ولهذا) أي ولاجل أن لكل واحد من العباد
 وصاحب الكشف حدًا يقف كل عند حده (جاء موسى في الجواب بما يقامه
 الموقن والعاقل خاصة) فهم لا يقبلون حكم العقل ولا حكم الكشف فهم ليسوا

من الموقنين ولا من العاقلين بل هم بهائم في صورة الاناسي (قال في عصاه
 وهي صورة ما عصى به فرعون موسى في ابائه عن اجابة دعوته فاذا هي ثعبان
 مين اي حية ظاهرة فانقلب المعصية التي هي السيئة طاعة اي حسنة كما قال
 سيد الله سيئاتهم حسنات) روى ان فرعون آمن بالله وصدق بموسى بقلبه
 فأراد اظهاره فشاور لوزيره فنهه فانقلب العصا ايماء الى انقلاب كفر فرعون
 ايمانا واعادتها سيرتها الاولى اشارة الى ان فرعون عاد سيرته الاولى فانقلب
 ايمان فرعون كفرا كما انقلب الحية عصا فكانه قال له الوزير لا تخف خذ
 سينقلب الى سيرته الاولى وهو في مقابلة قوله تعالى لموسى سنعيد لها سيرتها
 الاولى فكانت حقيقة السيئة باقية في فرعون وانما الانقلاب في صورة السيئة
 لذلك قال انقلب ولم يقل محيت وفسر الانقلاب بقوله (يعني في الحكم) يريد
 ان حقيقة السيئة التي في فرعون تظهر في صورة الحسنة فتحكم عاينها طاعة
 وحسنة كما ظهرت بصورة السيئة فتحكم عليها سيئة لا ان عين السيئة يصير
 حسنة او تمحو حقيقة السيئة وتجيء بدلها حقيقة الحسنة فبقى الكفر
 في فرعون الى ما شاء الله فالتبديل لا يكون الا في الصورة والمقصود بيان
 الاحكام الواردة : بينهما في هذا المجاس لا اثبات ايمان فرعون مطلقا
 (فظهر الحكم ههنا) اي في ذلك المقام حال كونه (عينا متميزة) قوله (في جوهر
 واحد) يتعلق بقوله فظهر (فهي) اي تلك العين المتميزة (العصا وهي الحية) فالحية
 والعصا عينان متميزان يظهر كل منهما بحسب الوقت في الجوهر انما هو واحد الذي لا يدركه
 الحس بل لا بد للعقل ان يحكم ان ثمة جوهر واحد لا يقبل القسمة لذاته ويقبل الصور
 والاحكام (والنعبان الظاهر فالتقم) النعبان (امثاله من الحيات من) جهة (كونها حية)
 (والتقم العصا من) جهة (كونها عصا فظهرت) اي غلبت (حجة موسى عليه السلام
 على حجج فرعون) قوله (في صورة عصا وحيات وحيال) يتعلق بقوله حجج
 (فكانت للسحرة الحبال ولم يكن لموسى عليه السلام حبل والحبل التل الصغير
 اي مقاديرهم) اي مقادير السحرة (بالنسبة الى قدر موسى عليه السلام بمنزلة

الحبال من الحبال الشانحة فلما رأت السحرة ذلك من موسى عليه السلام (علموا رتبة موسى عليه السلام في العلم وان الذين رأوه ليس من مقدور البشر وان كان من مقدور البشر فلا يكون الا بمن له تميز في العلم المحقق) يفتح القاف الاولي قوله (عن التخيّل والايهام) متعلق بقوله تميز (فأمنوا) بسبب علمهم هذا (رب العالمين رب موسى وهرون اى الرب الذى يدعو اليه موسى وهرون عليهما السلام لعلمهم) اى لعلم السحرة (بان القوم يعلمون انه مادمي موسى عليه السلام الخاق (لفرعون) اى الى فرعون بل دعى الى رب العالمين) ولما كان فرعون فى منصب التحكم قوله (ساحب الوقت) خبر كان (وانه) اى وان فرعون (الخليفة بالسيف وان جار) اى ظلم قوله (فى العرف الناموسى) يتعلق بقوله الخليفة اى يطلق الخلافة بالسيف على الامير الظالم فى الشرع كما قال رسول الله عليه السلام اطيعوا امراءكم وان جاروا اى ظلموا (لذلك) يتعلق بقوله (قال) وهو جواب لما (انا ربكم الاعلى اى وان كان الكل ارباباً بنسبة انا انا الاعلى منهم بما اعطيته فى الظاهر من التحكم فيكم ولما علمت السحرة صدقه فيما قاله) من قوله انا ربكم الاعلى (ام ينكروه واقروا بذلك فقالوا انما نقضى هذه الحياة الدنيا فاقض ما انت قاض فالدولة لك ففتح قوله انا ربكم الاعلى) بمعنى ساحب المالة ولما اتجه ان يقال كيف يتصح ان يقال قوله انا ربكم الاعلى ورب الاعلى ايس الا وهو عين الحق اجاب بقوله (وان كان الرب الا على) من الحق فالمصودة التى ظهرت الربوبية عنهما (لفرعون) ففتح قوله انا ربكم الاعلى بمعنى المصودة الفرعونية (ففتح فرعون) (الابدى) معمول مع (والا) بالانصب (حق) فان الساطنة فى الخفية لها لاله (فى صورة بائس) وهى المصودة الباطنية وانما وقع القتل والصلب من فرعون (الابلى) كل من المصودة الباطنية (مراتب لا تنال الا بذلك الفعل) اما فرعون فلما لا يصل الى مصوده فى الدنيا وهو اظهر التحكم والباطنة الا بالقتل والصلب وكذلك لا يصل الى حربه الى مقصوده وهو جزاء القتل والصلب الابدى وهو من نيل المراتب العالية.

فانهم لا ينالون درجة الشهادة في الآخرة الا بالقتل في يد فرعون (فان الاسباب) سواء كانت اسباباً للباطل او للحق (لا سبيل الى تعطيلها فان الاعيان الثابتة) في علم الله التي هي صور العالم (اقتضتها) لتتال الى مقاصدها فعلم الله منها وقضى عليها وقد رها (فلا تظهر الاعيان في الوجود الا بصورة ما هي عليه في الثبوت اذ لا تبديل لكلمات الله تعالى) هذا باعتبار الكثرة واما باعتبار الوحدة فمعنى قوله فقطع اي قطع الحق الايدي والارجل وصلب بغير حق اي باقتضاء العين الثابتة في صورة باطلة اي في صورة خلقية فانية اذ كل زائل باطل عندهم وهو مقابل للحق الثابت الباقي وهو عين الثابتة فالحق يفعل القطع بمقتضى العين الثابتة بيد الفاعلة في صورة فرعون ويد القابلة في صورة السحرة لنيل الحق مراتب الوجود التي لا تنال الا بذلك الفعل (وايست كلمات الله تعالى سوى اعيان الموجودات فينسب اليها القدم من حيث ثبوتها) ويقال من هذا الوجه انه حق ثابت دائم باق (وينسب اليها الحدوث من حيث وجودها وظهورها كما تقول حدث اليوم عندنا انسان اوضيف ولا يلزم من حدوثه انه ما كان له وجود قبل هذا الحدوث ولذلك) اي ولاجل ان ماله وجود وحدث له ثبوت وقدم (قال تعالى في كلامه العزيز اي في اثباته مع قدم كلامه ما يأتىهم من ذكر من ربهم محدث الا استمعوه وهم ياعبون وما يأتىهم من ذكر من الرحمن محدث الا كانوا عنه معرضين والرحمن لا ياتي الا بالرحمة ومن اعرض عن الرحمة استقبل العذاب الذي هو عدم الرحمة) * ولما فرغ عن ذكر الحكم الالهية التي كانت في الآيات الواردة في حق موسى عليه السلام وفرعون رجع الى اتمام الكلام في حق فرعون فقال (واما قوله تعالى فلم يك ينفعهم ايمانهم لما راوا بأسنا سنة الله التي قد خلت في عباده الا قوم يونس عليه السلام فلم يدل ذلك على انه لا ينفعهم في الآخرة بقوله في الاستثناء الا قوم يونس عليه السلام فاراد الحق) بالآية (ان ذلك) الايمان وهو الايمان عند اليأس (لا يرفع عنهم الاخذ في الدنيا) عن القوم الذين هم غير قوم يونس عليه السلام كقوم عاد

وصالح وغير ذلك اذكاهم آمنوا عند ظهور العذاب من ربهم لكن لم ينفعهم
 ايمانهم نجاة عن عذاب الحزى في الحياة الدنيا فلا ينجيهم عن الهلاك في الدنيا
 واما عدم منفعة ايمانهم في الآخرة فلم يدل تلك الآية على ذلك فبقى على
 احتمال النفي في الآخرة ولا يقطع هذا الاحتمال الا بالاجماع لان النصوص
 الواردة في حقهم لا تدل الا على التعذيب والورود الى جهنم وهو لا يدل على
 حرمانهم ابداً لكن الامة قد اتفقوا واجتمعوا بهذه الدلالة على حرمانهم ابداً
 فلم ينفع ايمانهم في الآخرة بالاجماع كما لم ينفعهم في الدنيا فجعلوا عدم نفع ايمانهم
 في الدنيا دليلاً على عدم نفعه في الآخرة فحكموا على شقاء الطائفة المستهانة
 بقهر الله وعذابه بتكذيبهم النبي عليه السلام ونقل عن مالك رضى الله عنه انه
 ذهب الى ان الايمان عند اليأس وهو قبل تزعم الروح عن الجسد بعد انكشاف
 احوال الآخرة من الوعد والوعيد مقبول صحيح اقول هذا المذهب منه
 لعدم النصوص الدالة عنده على عدم صحة الايمان في تلك الساعة واما فرعون
 فقد شق عنده سواء قبض عند التيقن بالانتقال او قبل التيقن لوجود النبوة
 الدالة عنده على شقائه كسائر الائمة وما كانت عند الائمة نموساً في شقاء
 فرعون ليست بنصوص عند الشيخ بل هو ظاهر عنده لذلك قال وهو اليهم
 في ذلك مع ان لهم نصاً في ذلك بحسب علمهم (فلذلك) اى فلاجل ان ايمانهم
 لا يرفع عنهم الاخذ في الدنيا (اخذ فرعون) في الدنيا (مع وجود الايمان من
 اى من فرعون) هذا (اى جواز تقع ايمان فرعون في الآخرة) ان كان
 امره (اى امر فرعون في الايمان) امر من تيقن بالانتقال في تلك الساعة
 كما قال المنسرون والائمة المحتدون ان ايمان فرعون عند تيقنه بالانتقال
 لا ينفع الايمان في تلك الساعة فحكموا كلهم على ان فرعون شقي في الدنيا
 والآخرة فالسبب بعدم صحة الايمان عندهم النفي بالاحتمال واما عدم ذلك
 فان الايمان عند النفي صحيح لو لم يرد الدليل ذلك الايمان فان ايمان فرعون مردود
 عنده بدليل قوله تعالى (الآن وقد عصيت) وغير ذلك من الايات الدالة على
 شقائه لا يبقينه الانتقال حتى لو لم يدل النص على شقائه ايمانهم عنده ولو

عند التيقن بالانتقال بخلاف جمهور العلماء حتى لو لم يثبت شقاؤه بالنص وثبت
ان ايمانه كان عند التيقن بالانتقال لم يصح ايمانه واما عند الشيخ فالاولى التوقف
في مثل هذا الايمان حتى جاء البيان من الصحة وعدم الصحة فانه مالم يثبت المذهب
فكانه مال الى مذهبه في ذلك لذلك قال في حق فرعون ان كان امره امر من
تبقن بالانتقال فانه لو لم يرد الدليل من النصوص والاجماع لصح عنده ايمان
من تبقن بالانتقال لذلك لم يصح ايمان فرعون عنده مع ورود ظاهر القرآن
حيث جعله مؤبداً في النار في فتوحاته المكية وتوقف في هذا الكتاب فان
الاجماع دليل عنده على عدم صحة ايمانه ثم ذكر القرينة التي لم يتفطن عليها
علماء السبعة بقوله (وقرينة الحال تعطى انه) اي الشأن (ما كان) فرعون
عند الايمان (على يقين من الانتقال لانه عاين المؤمنين يمشون في الطريق الياس)
بالفتحين اي الياس (الذي ظهر بضرب موسى بعصاه البحر فلم يبق فرعون
بالهلاك اذا آمن) اي وقت ايمانه (بخلاف المختصر) فانه آمن عند نيقته
بالهلاك لذلك لم يجعل ايمانه صحيحاً (حتى لا يلحقه) اي فلم يلحق فرعون بالمختصر
على قدر بروت هذه القرينة فكان امر فرعون عنده دائراً بين الشك وبين اليقين له
وجه يلحقه بالمختصر وله وجه لا يلحق به بالمختصر بحسب دلالة ظاهر القرآن مع
قطع النظر عن الاجماع (فأمن) اي ان كان امره امر من لم يبق بالهلاك آمن
(بالذي آمنت به بنوا اسرائيل على التيقن بالنجاة فكان على ذلك) التقدير (كما تيقن
الكن على غير الصورة التي اراد) فان مقصوده من الايمان النجاة عن الهلاك
(فجاء الله من عذاب الآخرة في حق نفسه) وانما قال في حق نفسه لعدم النجاة
في حق غيره من حقوق العباد مما كان عليه (ونجى بدنه كما قال تعالى اليوم
نجيك بيدك لتكون لمن خافك آية) اي حتى يعام قومك ممن اعتقد
بربوبيتك انك كاذب في دعويك (لانه لو غاب بصورته ربما قال قومه
احتجب) عن اعين الناس فلا يزال اعتقادهم الباطل لعدم تيقنهم بهلاكه
(فظهر بالصورة المعهودة ميتاً ليعام انه هو) فيزول اعتقادهم بربوبيته

(فقد عمته النجاة حساً) من حيث الصورة الموهودة وان كان ميتاً
(ومعنى) وهو نجاة الروح عن الحجب المبعدة عن الحق من الشرك والكفر
ودعوى الربوبية التي يحصل للروح بسبب تعلقه بالبدن (ومن حقت عليه
كلمة العذاب الاخروي لا يؤمن ولو جاءت كل آية حتى يروا العذاب الأليم اى
يذوق العذاب الاخروي) فلا يصدق في حق هذا الصنف انه قبضه الله تعالى
طاهراً ومطهراً لانه قبض مع الشرك فبقى جسده نجساً وكذلك روحه وقع
في القبضة مع الشرك فذاق العذاب الاخروي ثم آمن فلا ينفع ذلك الايمان لهم
بالنص الالهي وتفسير الرؤية بالذوق على من يرى ايمان اليأس صحيحاً (فخرج
فرعون) على ذلك التفسير (من هذا الصنف) واما من لم يفسر الآية بذلك
التفسير دخل فرعون عنده في هذا الصنف (هذا) اى المذكور في ايمان فرعون
(هو الظاهر الذي ورد به القرآن) اى يدل عليه ظاهر القرآن الذي يجب
العمل به اذا لم يعارضه النص او الاجماع فلما زعم من لا يفهم كلامه انه
قد جعل فرعون الذي قد ثبت شقاؤه بحجة قاطعة شرعية من المؤمنين فظن
السوء في حقه اراد دفع ذلك الظن الفاسد في حقه فقال (ثم انا نقول) لازالة
انكار المنكرين في حقه (بعد ذلك) اى بعد ورود ظاهر القرآن على ايمانه
(والامر فيه الى الله) فعدل عن الظاهر الذي ذكره واورده دليلاً على ايمان
فرعون الى التوقف لمعارضته الاجماع وبين سبب عدوله (لما استفرغ نفوس
عامة الخلق) وهم الفرق الاسلامية كلها بل الكفرة ايضا (من شقائه) بيان
لما (ومالهم نص في ذلك) اى في شقاء فرعون (يستندون) الشقاء (اليه)
اى الى ذلك النص او يستندون الشقاء بسبب ذلك النص اليه اى الى فرعون
(واما آله فاهم حكم آخر ليس هذا موضعه ثم ليعلم انه ما يقبض الله احداً الا
وهو مؤمن اى مصدق بما جاءت به الاخبار الالهية واعني) بقوله ما يقبض الله
احداً الا وهو مؤمن (من المحتضرين ولهذا) اى ولاجل كون المحتضر
صاحب ايمان وشهود (يكره موت الفجاءة وقتل الغفلة فاما موت العجاءة

(فحده ان يخرج النفس الداخل ولا يدخل النفس الخارج فهذا موت الفجاءة
وهذا غير المحتضر وكذلك قتل الغفلة بضرب عنقه من ورائه وهو لا يشعر فيقبض
على ما كان عليه من ايمان او كفر ولذلك قال ع م ويحسر على ما عليه مات كما انه
يقبض على ما كان عاياه والمحتضر لا يكون الا صاحب شهو وهو صاحب ايمان بمآثمه)
اي يؤمن بالذي كان يشاهده من الوعد والوعيد فانه ثبت بالنص بان كل كافر
لا يموت الا وهو مؤمن لكن لا ينفع ايمان من يتيقن بالموت وعلى اى حال فالمحتضر
صاحب ايمان (فلا يقبض) احد (الاعلى ما كان عاياه) من ايمان او كفر (لان
كان حرف وجودى) تدل على وجود المعنى فى محله كما فى قوله تعالى (وكان الله
علما حكما) تدل على وجود العلم فى داته تعالى فيدل على وجود معنى فى المقبوض
فقط لا على زمان وجوده فى ذلك المقبوض فاعتبر ذلك المعنى فى القبض ان خيرا فخير
وان شرا فشر فلا يعتبر الزمان فى معناه (لا يجر معه) اى مع كان (الزمان الا
بقرائن الاحوال) فلا يدل على الزمان الا بالقرائن فلا يستدل به على زمان
القبض على معنى ان كان زمان القبض يأسا قبض مأبوسا فكان كافرا وان لم يكن
مأبوسا فى زمان الايمان قبض متيقنا بالجنة فكان مؤمنا (ففرق) على صيغة
المتكلم (بين الكافر المحتضر فى الموت) وهو الكافر الذى آمن عند التيقن
بالموت فقبض على ذلك الايمان فهو فى مشيئة الله عند المالك (وبين الكافر
المفتول غفلة او الكافر الميت فجاءة) لتحقق الكفر فيهما فقبض على الشرك
واما المؤمن المفتول غفلة او الميت فجاءة فحكم بكونهما لعدم علمه بايمانهما
(كما قلنا فى حد الفجاءة واما حكمة التجلى والكلام) قوله (فى صورة النار) من
التأزع فحذف مفعول احديهما باعمال الآخر (لانها كانت) النار (بغية) اى
مطلوب (موسى قجلى الله له) اى لموسى (فى مطلوبه ليقبل عليه ولا يعرض
عنه فانه لو تجلى له فى غير صورة مطلوبه اعرض عنه لاجتماع همته على مطلوب
خاص) وهو النار لكمال احتياجه اليها (ولو اعرض لعاد عمله عليه) وهو
الاعراض عن الحق (فأعرض عنه الحق) مجازاة له (وهو مصطفى مقرب)

عند الله (فمن قرّبه) أى قرّب الحق من التقريب ومن موصولة أى فمن جعله
الحق مقرباً عنده وعند البعض من الثمرب ومن حرف جبر والاول النسب
(انه) أى الشان (تجلى) الحق (له) أى لمن قرّبه الحق (فى) صورة
(مطلوبه وهو لا يعلم كمنار موسى رآها عين حاجته وهو الآله والكن ليس
يدريه) والضمير فى قواه وهو الآله وفى يدريه راجع الى النار اما باعتبار كون
النار مطلوباً او باعتبار الخير

فصل فى حكمة صمدية فى كلمة خالدية

الصمد المصمد اليه أى المحتاج اليه او الصمد هو الذى لا جوف له ولما غلبت
صفة الصمدية على خالد عليه السلام اختصت الحكمة الصمدية بكلمته
(واما حكمة خالد بن سنان عليه السلام فانه اظهر بدعواه النبوة البرزخية)
اى الاخبار عن احوال القبر (فانه ما ادعى الاخبار بما هنالك) أى ما يدعى
الاخبار بما فى البرزخ (الا بعد الموت فامر أن ينبش عليه فيسأل) عن احوال
القبر (فيخبر أن الحكم فى البرزخ على صورة الحياة الدنيا فيعلم بذلك) أى
بما اخبره خالد عم (صدق الرسل كلهم فيما اخبروا به فى حياتهم الدنيا) من نعم
القبر وعذابه (فكان غرض خالد عايه السلام ايمان العالم كله بما جاء به الرسل
من المقامات البرزخية و احوالها ومقصود خالد عم من هذا الفعل (اىكون) خالد عم
(رحمة للجميع فانه تنسرف) من التشریف (بقرب نبوته من نبوة محمد عايه
السلام وعلم) خالد عم (ان الله ارسله) اى محمد أعليه السلام (رحمة للعالمين ولم يكن
خالد عم برسول فأراد أن يحصل من هذه الرحمة فى الرسالة المهدية على حذ
واقر ولم يؤمر بالتبليغ فأراد أن يحظ بذلك) التبليغ (فى البرزخ اىكون
اقوى فى العالم فى حق الخلق) اى ليظهر اعليته بين الناس فى البرزخ وقصته
مذكورة فى كتب التفسير ونحن اوردها على ما اوردها القيسرى فى سر حده
بعبارة بلا نقص ولا زيادة تبركا بهذه الحكاية وهى انه كان مع قومه يسكنون
بلاد عدن فخرجت نار عظيمة من مغارة فاهلكت الذرع والضرع فالتجأ اليه

قومه فأخذ خالد عليه السلام يضرب تلك النار بعصاه حتى رجعت هاربة
 منه الى المغارة التي خرجت منها ثم قال لاولاده اني ادخل المغارة خلف
 النار حتى اطفئها وامرهم ان يدعوه بعد ثلثة ايام تامة فانهم ان نادون قبل
 ثلثة ايام فهو يخرج ويموت وان صبروا ثلثة ايام يخرج سالماً فلما دخل صبروا
 يومين واستفدّهم الشيطان فلم يصبروا تمام ثلثة ايام فظنوا انه هلك فصاحوا به
 فخرج من المغارة وعلى رأسه ألم حصل من صياحهم فقال ضيغتموني واضعتم
 قولي ووصيتي واخبرهم بتوته وامرهم ان يقروه ويرقبوه اربعين يوماً فانهم
 يأنيهم قطع من الغنم يقدمها حماراً بتر مقطوع الذنب فاذا حاذى قبره ووقف
 فانبشوا عليه قبره فانه يقوم ويخبرهم باحوال البرزخ والقبر عن يقين ورؤية
 فاتخلروا اربعين يوماً فجاء القطيع ويقدم حماراً بتر فوقف حذاء قبره فهمّ
 مؤمنوا قومه ان ينبشوا عليه فابى اولاده خوفاً من العار لئلا يقال لهم اولاد
 المنبوش قبره فحملتهم الحمية الجاهلية على ذلك فضيعوا وصيته واضاعوه
 فلما بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم جاءته بنت خالد عليه السلام فقال
 الرسول عليه السلام مرحباً يا امّتي اضاعه قومه (فاضاعه قومه ولم يصف
 النبي عم قومه بانهم ضاعوه وانما وصفهم بانهم اضاعوا نبيهم) اي وصيته (حيث
 لم يباغوه) من التبليغ (مراده) من اخبار احوال القبر (فهو بلغه الله اجر
 امنيته) اي قصده ونيتة (فلاتك ولا خلاف في ان له اجر امنيته وانما الشك
 والخلاف في اجر المطلوب هل يساوي تمنى وقوعه مع عدم وقوعه) قوله
 (بالوجود) يتعاقب يساوي (ام لا فان في السرع ما يؤيد التساوي في مواضع
 كثيرة كالآتي للصلاة في الجماعة فتقوته الجماعة فله اجر من حضر الجماعة
 وكالتمنى مع فقره ما هم عليه اصحاب الثروة والمال) قوله (من فعل الخيرات)
 بيان لما (فله مثل اجورهم ولكن مثل اجورهم في نياتهم او في عملهم فانهم)
 اي اصحاب الثروة (جمعوا بين العمل والنية ولم ينص النبي عم) اي لم يذكر
 النص (عليهما) اي على العمل والنية (ولا على واحد منهما) بل قال فله

أَجْر من حضر الجماعة فان من حضر الجماعة له اجران اجر النية واجر العمل
 فلم يعين النبي صلى الله عليه وسلم الا اجر الحاصل له أجمعو عنهما او واحد منهما
 على التعيين (والظاهر أنه لا تساوى بينهما) اى لا تساوى فى الأجر بين من
 نوى الخير ولم يقدر العمل وبين من نوى وعمل (ولذلك) الأجر (طلب خالد بن
 سنان عم الأبلاغ حتى يحصل له مقام الجمع بين الأمرين النية والعمل فحصل
 الأجرين) ثواب النية وثواب العمل (والله اعلم)

فصل فى حكمة فردية فى كلمة محمدية

(انما كانت حكمته فردية لانه اكمل موجود فى هذا النوع الانسانى) لكونه
 بمرتبة روحه جاهلاً بجميع الاسماء الالهية ومرتبة جسمه جاهلاً بجميع المراتب
 الكونية (ولهذا) اى ولاجل انه اكمل موجود (بدى به الامر) اى امر النبوة
 من حيث روحه وختم من حيث جسده العنصرى (فكان نماً و آدم بين
 الماء والطين) قبونه ازلى ونبوة غيره من الانبياء عليهم السلام حادثة فهم
 نبيون حين البعثة (ثم كان) النبي (بنشأته العنصرية خاتم النبيين) كما انه عليه
 السلام بنشأته الروحانية اول النبيين فيه بدى امر النبوة وختم (واول الافراد)
 اى واول ما يوجد من الفردية (الملائكة) خبر لقوله واول وهى الاحدية الذاتية
 والاحدية الصفاتية والحقيقة المحمدية (وما زاد على هذه) الفردية (الاولية من
 الافراد فانه عنها) اى صادر عن هذه الفردية الاولية (فكان عليه السلام ادل دليل
 على ربه فانه اوتى بجوامع الكلم التى هى مسميات اسماء آدم) ومسميات اسماء آدم
 هى الحقائق التى تدل كل واحد منها على ربه فاذا اوتى الرسول بجوامعها
 كان دالاً على ربه ادل دليل فكان الرسول من حيث نشأته الروحانية مشتقاً على
 الفردية الثلاثة الاولى (فاشبه الدليل) المنتج للمعاني (فى تثليثه والدليل دليل لنفسه)
 على ربه لحديث النبي صلى الله عليه وسلم (من عرف نفسه فقد عرف ربه) فكل نفس دليل لنفسه
 على ربه ولا يدل نفس شخص نفس شخص آخر على رب ذاك الا آخر لذلك

قال النبي عليه السلام من عرف نفسه ولم يقل من عرف نفسه فظهر أن اللام في قوله والدليل للاستغراق أي شكل واحد من أفراد الدليل دليل لنفسه على ربه لا للعهد كما زعم بعض الشارحين (ولما كانت حقيقة تعطى الفردية الأولى) قوله (بما) يتعلق بتعطى أي تعطى الفردية الأولى بالذي (هو ماثبات النشأة) قوله (لذلك) يتعلق بقوله (قال) وهو جواب لما أي قال الرسول (في) باب (الحجة التي هي أصل الوجود حجب إلى من دنياسم ثلث بما) أي قال ذلك القول أو حجب إليه ثلث بسبب الذي وجد (فيه) أي في وجود محمد عليه السلام (من التثليث) بيان لما (ثم ذكر النساء والطيب وجعات قرعة عينه في الصلاة فابتدأ بذكر النساء وأخر الصلاة وذلك) أي بيان سبب تقديم النساء في الذكر على الطيب والصلاة (لان المرأة جزء من الرجل في أصل ظهور عينها) لذلك ابتداء بذكرها سم رحع إلى بيان قوله والدليل دليل لنفسه فقال (ومعرفة الإنسان بنفسه مقدمة على معرفته بربه فان معرفته بربه نتيجة عن معرفته بنفسه لذلك) أي لأجل ان معرفة الرب نتيجة عن معرفة الإنسان بنفسه (قال عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه فان شئت قلت بمنع المعرفة في هذا الخبر والعجز عن الوصول فانه سائق فيه) فان حقيقة النفس لا تدرك بكنهها كما أشار إليه النبي عليه السلام ما عرفناك حق معرفتك (وان شئت قلت بآيات المعرفة) وهو بحسب كمالاتها لا بحسب حقيقتها (فالاول ان تعرف ان نفسك لا تعرفها فلا تعرف ربك فانت) عالم بعدم علمك نفسك وربك (والثاني ان تعرفها فتعرف ربك فكان محمد ع اوضح دليل) لنفسه (على ربه) وانما كان اوضح دليل (فان كل جزء من العالم دليل على أصله الذي هو ربه) ومحمد عليه السلام لما كان عبارة عن مجموع حقائق ما في العالم كان اوضح دليل فان دلالة الكل اوضح لكونها دلالة مطابقة كاملة في الدلالة من دلالة الجزء وأشار إليه بقوله (فافهم فانما حجب إليه النساء فحن) أي قال (اليهن لانه من باب حين الكل إلى

جزية فأبان) أي أظهر الرسول عم (مذاب) القول أو بخصه إلى النساء
(عن الأمر في نفسه) قوله (من جانب الحق) يتعلق بالأمر (في قوله) أي في
قول الحق (في هذه السأة المنصوبة ونخت فيه من روي) فحق الحق إليها
حين الكل إلى جزية فحين إليه حين الحزب إلى كله وانفرع إلى أصله فأبان رسول
الله هذا المعنى بخصه النساء في قوله حب إلى من دنبا كما تاب النساء فان الأمر
كذلك بين الله وبين عباده (نم وصف) الحق (نفسه أشدة الشوق إلى لقائه)
يضاف إلى الفاعل وترك ذكر المفعول أي يشتهق الحق للنساء نفسه إلى من
يشتهق إليه (فقال المشتاقين) لأجل اشتياقهم إليه (يادود أني أشد شوقاً
إليهم يعني المشتاقين إليه وهو) أي اللقاء الذي يشتهق الحق أشد اشتياق
(لقاء خاص) بالموت الطبيعي (فانه قال في حديث الرجال ان أحدكم ان يرى
ربه حتى يموت فلا بد من الشوق إلى هذه منفته) أي لا بد ان لم ير ربه إلا
بالموت من شوق إلى هذا اللقاء الخاص وان كره سبب هذا اللقاء عنده وهو
الموت فكان الحق أشد شوقاً إلى هذا اللقاء الخاص وان كره سبب عنده
كما في حديث التردد (فشوق الحق) ثابت (لهؤلاء المترين مع كونه براهم)
بالشهود الملائكة الأزلي (ينبغي ان يروى) بالرواية الخاصة بموت المؤمن وان رقبته
نفسك في نفسك لا كرويتك في المرأة فإلهام ربه حاصه لا يكون بدون المرأة
(وبأنى المقام) الدنيوي (ذلك) اللقاء فلا بد من الخروج من هذا المقام
بالموت الطبيعي لحصول اللقاء فاشبه قوله أني أشد شوقاً إليهم (قوله حتى يعلم مع
كونه عالم) بجميع الأشياء بعلمه الأزلي وهو علم خاص حاصل له بصور
المظاهر (فهو) أي الحق (يشتهق لهذه الصفة الخاصة التي لا وجود لها
إلا عند الموت) الطبيعي وانما قيدنا الموت بالطبيعي فان الموت الأخرى
وان كان سبباً لمشاهدة الرب لكنه ليس سبباً لهذا اللقاء الخاص وأنهم يموت
بالأخرى وغيره في هذا المقام كما قال البعض لا يجوز لأن الحق لا يشتهق إلا
المقربين الذين يموتون بالموت الأخرى كما قال فاشتهق الحق هؤلاء المقربين

فالموت الطبيعى غير لقاء الموت الأرادى (فيل) الحق (بها) اى بتلك
الصفة التى هى الرؤية الخاصة بالموت (شوقهم اليه) ونجيهم بماء الوصال
عن عذاب نار الشوق نار الفراق (كما قال تعالى فى حديث التردد وهو)
اى حديث التردد (من هذا الباب) وهو باب الشوق اليهم (ما ترددت
فى سىء انا فاعله ترددى فى قبض عبدى المؤمن يكره الموت وانا اكره) من
كره يكره (مساءته) اى وانا اكره ما يكرهه المؤمن من الموت فان المحب
هو الذى يكره ما يكرهه محبوبه (ولا بدله من لقائى) فلا بدله من الموت (فبتسره)
اى بشر الحق العبد المؤمن ببقائه بقوله (ولا بد من لقائى) وما قال له (اى
وم يقل للعبد المؤمن) (ولا بد له من الموت لتلايغمه بذكر الموت ولما كان
لابقى) من لقي اى لما كان لا يلاقى المؤمن (الحق الا بعد الموت كما قال عليه
السلام ان احدهم لا يرى ربه حتى يموت لذلك) يتعلق بقوله (قال تعالى)
وهو جواب لما (ولا بد له من لقائى فاشتياق الحق) الى لقاء عبده (لوجود
هذه النسبة) الحاصلة له من موت العبد وكذلك اشتياق العبد الى لقاء ربه
انما كون لوجود هذه النسبة الحاصلة له من موته واشار الى الشوق عن
اسان الحق تعالى بقوله (شعر * يحس الحبيب الى رؤيتى * وانى اليه) اى الى
الحبيب (اسد حنيننا *) فان كل واحد من الحق والعبد كان محبا ومحبوا فالحق
محب للعبد ومحبوب له وكذلك العبد (ونهفوا) اى اضطرب (النفوس)
فى طلب رؤيتى (ويأبى القضاء *) والتقدير الا اتمى عن حصول مرادهم قبل
ومت الاجل وقد حكم القضاء وقدّر التقدير اكل نفس اجالها فى وقته
لا يقدم ولا يتأخر فاذا كان ذلك (فاشكو) على صيغة المتكلم (الانين) اى
فأشكوا من الازمنة والانين الى ان جاء آن الاجل (ويشكو) الحبيب
(الانينا) لكون الانين حائلة بينى وبين حبيبى (فلما أبان) اى فلما اظهر الحق
(اه) اى ان الشان (تفج) الحق (من روحه) فى هذه المشاة العنصرية (فما
اشتاق الا لنفسه) استعينة بالتعين الخاقية (الاتراه) اى الانسان كيف

(خلقه) الله (على صورته) وانما خلقه على صورته (لانه) حاصل (من روحه) المنفوخة في النشأة العنصرية (ولما كانت نشأته من هذه الاركان الاربعة المسماة في جسده اخلاطاً حاراً عن قفحه فيه) اى عن قفح الحق في جسده (اشتعال) كاشتعال التهمة (بما) اى بسبب الذى كان (في جسده) اى في جسد آدم (من الرطوبة) بيان لما وهى كالدهن للسراج (فكان روح الانسان ناراً) مشتعلاً بالحرارة الغريزية (لاجل نشأته العنصرية) التى فيها الرطوبة (ولهذا) اى ولجل كون روح الانسان (لاجل نشأته) ناراً (ما كلم الله) اى ما تجلى الله (موسى) الا فى صورة النار (وجعل حاجته فيها) اى فى صورة النار (فلو كانت نشأته) اى نشأة الانسان (طبيعية) لا عنصرية (لكان روحه نوراً) فظهر أن الروح يتبع فى الظهور للنشأة فكان فى النشأة الطبيعية نوراً كما فى الملائكة التى فوق السموات وفى العنصرية ناراً كما فى الانسان (وكى) الحق (عنه) اى عن الروح (بالنفخ) بشير الى انه (حاصل) من نفس الرحمن فانه (اى فان الشان قوله) بهذا النفس الذى هو النفخة (يتعلق بقوله) (ظهر عينه) اى حصل عين الانسان او عين الروح فى الخارج فوله (وباستعداد المنفوخ فيه) وهو النشأة العنصرية يتماق بقوله (كان الاشتعال ناراً لانوراً فبطن نفس الحق فيما كان به الانسان انساناً) وهو الروح الذى كان به الانسان انساناً فاذا ظهر الانسان بالروح وظهر الروح بنفس الحق بطن النفس واستتر فى الروح الانسانى (ثم امتنى له شخصاً على صورته سجدة امرأة فظهرت بصورته فحن) آدم (اليها حنين الشئ الى نفسه وحن الشئ اليه حنين الشئ الى وطنه) واصلا (فحب اليه النساء) بذلك الحب (فان الله احب من خلقه على صورته وامجد له ملائكته النوريين على) اى مع (عظام قدرهم ومنزلتهم وعلو نشأتهم الطبيعية) والمراد بها الملائكة السماوية فان الملائكة التى فوق السموات وهم الملائكة العالون لم يسجد لهم الله لا دة وقد يقال الملائكة السماوية طبعيون كما يقال عنصريون اذ فى العالم شئ الا وهو صورة من صور

الطبيعية فهذا الاعتبار كل شيء طبيعي فهم الملائكة العنصريون الطبيعيون
 النوريون فكانوا عالين عن الانسان بحسب نشأتهم النورية وان كانوا
 عنصريين (فمن هناك) اى فمن مقام حب الله او مقام الحنين من الطرفين
 (وقعت المناسبة) اى الارتباط بين الرب والعبد (والصورة) اى والحال
 ان الصورة (اعظم مناسبة واجلها واكملها فانها) اى فان الصورة الانسانية
 (زوجت) من الزوج (اى شفعت وجود الحق كما كانت المرأة شفعت بوجود
 الرجل فصيرته) اى فصيرت المرأة الرجل (زوجاً) فجعل الصورة الانسانية
 الصورة الالهية زوجاً والمقصود اثبات حب الله الى الانسان المخلوق
 على صورته وهو الانسان الكامل وهو المسمى بالقولى والروح المحمدى
 واقل ما انشعب منه ارواح الانبياء واما امر الحق الملائكة الا ان يسجد لمن كان
 على صفة الحق واما جسد آدم وهو قبلة الملائكة كقبلتها هذه اذ ليس هو مخلوقا
 على صفة الحق (فظهرت الثلث حق ورجل وامرأة فحن الرجل الى ربه الذى
 هو اصله حين المرأة اليه فحب اليه ربه النساء) التى على صورته (كما احب الله
 من هو على صورته فما وقع الحب) اى حب الرجل فى الحقيقة (الا لمن تكون)
 من الكون (عنه) وهو المرأة (وقد كان حبه) اى حب الرجل (لمن تكون)
 الرجل (منه وهو الحق فاهذا) اى فلا جل ان حب الرجل لا يكون الا لمن
 تكون الرجل منه (قال) الرسول عم (حب الى ولم يقل احب من نفسه) اى
 لم يسند الحب الى نفسه بل اسنده الى ربه فكان حب الرسول لاساء عين
 حب الحق لمن خافه على صورته (لتعلق حبه بربه الذى هو) اى الرسول
 (على صورته) اى على صورة ربه (حتى فى محبته لامراته) يتعلق حبه بربه
 (فانه) اى فان السان (احبها) اى احب الرسول امرأته (بحب الله اياه
 تماثلاً لآلهيا) فكيف كان لابد من محبة الرجل المرأة فأحب الرجل المرأة (ولما
 احب الرجل المرأة طلب الوصلة اى غاية الوصلة التى تكون فى المحبة فلم يكن
 فى صورة النشأة العنصرية اعظم وصلة من النكاح) اى الجماع بالنكاح

(ولهذا) أى ولاجل كون الجماع اعظم وسيلة (ثم الشهوة اجزاء) أى اجزاء
الرجل (كلها) والمرأة كذلك (ولذلك) أى لاجل عموم الشهوة الى اجزائه
كلها (امر بالانغسال منه) أى من الجماع (فعمت الطهارة كما عم الغسل فيها)
أى فى المرأة (عند حصول الشهوة فان الحق غيور على عبده ان يعتمد)
العبد (انه يلتذ بغيره) أى بغير الحق أى نسي الحق فى حالة التلذذ
ويعتقد أن من يتلذذ به غير الحق مطلقا فتجس برجس الغفلة التى
تحصل بالتوجه والاشتغال بمن اتصف بالحذوت والامكان واتسم باسم الغير
فلا يمكن رجوع العبد الى الحق بما كسب من الجماع (فظهره) أى فظهر الحق
ذلك العبد بعد الجماع (بالنقل ليرجع) العبد (بالنظر اليه) أى الى الحق (فبين
فى فيه) أى فى المرأة فكانت الطهارة لاجل مشاهدة الرجل الحق فى المراد
(اذ لا يكون الا ذلك) النظر والشهود أى نظر الرجل الى الحق فى المرأة فلا بد
للرجل ان ينظر الى الحق فى المرأة (فاذا شاهد الرجل الحق فى المرأة كان
شهوده) أى كان شهود الرجل الحق فى المرأة شهوده الحق (فى منفعل) منسما
مشاهدة فاعل وهو مشاهدة المؤثر من الأثر فكانت المرأة كالمرآة التى
لاثر الرأى (واذا شاهدته) أى الحق (فى نفسه من حجب ظهور المراد عنه
شاهده فى فاعل) متضمنا مشاهدة منفعل وهو مشاهدة الأثر من امور من
شاهد الرأى من حيث ظهور سورة عنه فى امرآة (واذا شاهدته من نفسه
غير استحضار صورة ما تكون عنه) وهو امرآة (كان شهوده) أى لى
(فى منفعل عن الحق بلا واسطة فشهوده الحق فى المرأة انهم وأكمل) من شهوده
فى نفسه بلا استحضار المرأة (لانه) أى لان الشان (اشاهد) الرجل (الحق)
فى المرأة (من حجب هو) أى من حجب ان الله (هو فاعل و منفعل) وهذا الاسم
نتيجة للقسمين الأولين لأن كل واحد منهما لا يكون الا باستحضار صورته، كون
عنه وهو المرأة فلا يتحقق احدهما بدون الآخر بل كل واحد منهما متضمن
للآخر بخلاف القسم الثالث فانه لا يشاهد الحق فيه الا من حجب هو منفعل

خاصة ولذلك لم يقيد القسمين الاولين بقوله خاصة بناء على الظاهر اذ في الصورتين كان احدهما ظاهراً والاخر متغنياً في احدهما لذلك اظهر في النتيجة فقال من حيث هو فاعل ومنفعل فيصدق على كل واحد منهما شهوده للحق في المرأة اما شهوده من حيث هو فاعل فهو تصرف الرجل فيها كتصرف الحق فيه وهو جهة الفاعلية واما شهوده من حيث هو منفعل فهو كونها تحت تصرفه ومحل الانفعال (و) يشاهد الحق (من نفسه) من غير استحضار المرأة (من حيث هو منفعل خاصة فلهذا) اي فلاجل هذا المذكور (احب) الرسول (النساء اكمل شهود الحق فيهن اذ لا يشاهد الحق مجرداً عن المواد ابداً) فهي اكمل المواد لمشاهدة الحق (فان الله بالذات غني عن العالمين) فلا يمكن شهوده من هذا الوجه (واذا كان الامر من هذا الوجه متمتعاً ولم تكن الشهادة الا في مادة فشهود الحق في النساء اعظم الشهود واكمله) * ثم رجع الى اصل المسئلة واعاد ليثبت عليها الاحكام فقال (واعظم الوصلة النكاح) اي الجماع الحلال وهو اما بالنكاح او بالملأ اذ الجماع بدونهما لا روح له فلا يشاهد فيه الحق ابداً لذلك حرم الزنا في جميع الاديان فكفى عن الجماع الحلال بالنكاح (وهو) اي النكاح (نظير التوجه الى آهي على من خاقه على صورته ليخلفه) اي ليكون خافية في الملائ كما قال (راني جاعل في الارض خليفة) (فيرى فيه) اي فيمن خاقه (مورنه بل) (يرى نفسه) فان المتعين بكل تعين هي الطبيعة التي هي مظهر الذات الالهية (فموراه وعداه وتفتح فيه من روحه الذي هو نفسه) اي عينه من جهة حقيقته وباطنيته لا من جهة امكانه وحدونه وخاقه فانه قال عليه السلام (اول ما خاق الله روحى) فانه باعتبار اضافته الى الرسول خلق وحادث وباعتبار نسبته الى الحق حق وقديم فكان نسبة الروح الى الحق نسبة الصفات الالهية اليه لذلك قال (فظاهره) اي ظاهر من خلقه على صورته (خاق) اي متصف بصفة الخلقية من الامكان والحادث ولوازمها (وباطنه) الذي هو الروح (حق) اي ثابت محقق لا يفتي بخراب البدن موصوف ببعض الصفات الالهية من القدم والربوبية

والتدبير (ولهذا) اى ولاجل كون باطنه حقاً (وصفه) اى وصف الحق الروح (بالتدبير لهذا الهيكل) المحسوس (فانه تعالى به يدبر الامر) فوصفه بما وصف نفسه به (من السماء وهو العلو الى الارض وهو اسفل السافلين لانها) اى الارض (اسفل الاركان كلها) فدبر الله تعالى امر الوجود من الروح الانساني وهو السماء الى الارض وهى الهيكل الانساني او دبر الله الامر من الرجل وهو السماء الى الارض وهى المرأة (وسماهن) اى سمي الحق والرسول من تأخير في الوجود عن الرجل (بالنساء) لتأخرهن عن الرجال (وهو جمع لا واحد له من لفظه ولذلك) اى ولاجل تأخرهن عن الرجال (قال عليه السلام حبيب الى من ديننا كم ثاب النساء ولم يقل المرأة فراعى) رسول الله عم (تأخرهن في الوجود عنه) اى عن الرجل (فان النساء هى التأخير قوله تعالى انما النسوة زيادة فى الكفر والبيع بنسبته يقول بتأخير فلذلك) اى فلاجل كون وجود معنى التأخير فى وجودهن (ذكر النساء فما احبهن) اى فاذا راعى مرتبتهن فى الوجود حيث قال الله تعالى عام انه ما احبهن (الا بالمرتبة وانهن محل الافعال) بخلاف ما اذا قال المرأة فانها لا تقيد ما افاد به النساء لجواز أن يحبهن لفضاء الشهوة لعدم وجود ما روعى فى النساء (فهن له) اى النساء لارجل (كاطبيعة للنخى التى تقع فيها صور العالم بالتوجه الأرادى والامر الآمى الذى هو نكاح فى عالم الصور العنصرية وهمة فى عالم الارواح النورية وترتيب مقدمات فى المعانى للانتاج وكل ذلك نكاح الفردية الاولى فى كل وجه من هذه الوجوه) فالامر واحد وهو فتح الحق الصور فى الطبيعة الكلية بالتوجه الأرادى والمراتب كثيرة (فمن احب النساء على هذا الحد) اى على المرتبة (فهو) اى حبه (حبا آمى) يشاهد ربه فى هذه المرأة الاكمل (ومن احبهن على جهة الشهوة العلية خاصة نقصه) اى نقص هذا المحب عن مشاهدة الحق فى النساء (عام هذه الشهوة فكان) هذا الحب (صورة بلا روح عند) اى عند المحب (وان كانت تلك الصورة) اى صورة الشهوة الطبيعية (فى نفس الامر ذات روح واكنها

غير مشهودة لمن جاء لامرأته اولاً حتى حيث كانت بمجرد الالتذاذ لكن لا يدري
 لمن التذاه (ومن استفهام (فجهل) هذا الرجل من نفسه (ما يجهل الغير
 منه) والمراد بالغير من احبهن بحب آلهي فانه يعلم ان التذاذ هذا الرجل لمن
 وما في قوله ما يجهل لانني والضمير في منه راجع الى الرجل الجاهل من نفسه
 (ما لم يسم هو) اي مادام لم يسم الغير هذا الرجل الجاهل (باسانه) اي
 بلسان ذلك الرجل (حتى يعلم) يعني يعلم ذلك الرجل من نفسه ما هو
 وما تلذذه وما امرأته ولمن يلتذ اذا أخبره غيره الذي هو عالم بذلك فيخبره يعلم
 من هو وما تلذذه ولمن ثبت التذاذ وما امرأته (كما قال بعضهم شعر* صح
 عند الناس اني عاشق* غير أن لم يعرفوا عشقي لمن* كذلك هذا الجاهل احب
 الالتذاذ فاحب المحل الذي يكون) فيه الالتذاذ وهو المرأة (ولكن غاب
 عنه روح المسئلة) وهي مشاهدة الحق في المرأة فاعلاً ومنفعلاً (فلو علمها)
 اي روح المسئلة (لعم بمن) موصول او استفهام (التذ ومن التذ وكان كاملاً)
 في رتب العام بالله لكونه مشاهداً للحق اعظم شهود (وكما نزلت المرأة عن
 درجة الرجل بقوله وللرجال عليهن درجة تزل المخلوق على الصورة عن
 درجة من انشاء على صورته مع كونه على صورته فتلك الدرجة التي تميز
 الحق (بها) اي بسبب تلك الدرجة (عنه) اي عن مخلوقه على صورته (بها)
 اي بسبب تلك الدرجة (كان) الحق (غنياً عن العالمين وفاعلاً أولاً)
 فكان غناؤه وفاعليته الاولى مسبباً عن تلك الدرجة (فان الصورة) المخلوقة
 على صورته (فاعل ثان) لانه متصرف في العالم خلافة عن الله (فما) اي ليس
 (له الاولية التي للحق) فتميز الحق عنه بالمرتبة (فتميزت الاعيان) عن الحق (بالمراتب)
 وتميز بعضها عن بعض بحصة معينة (فاعطى كل ذي حق حقه كل عارف) بلا
 نقص وزيادة متخلفاً بتخلق آلهي (فهذا) اي فلاجل اعطاء كل عارف وكل
 ذي حق حقه (كان حب النساء لمحمد عليه السلام عن تحب آلهي وان الله اعطى
 كل شيء خلقه وهو عين حقه) فاقضى عين محمد عليه السلام حبهن فاعطى الله

حقه فاحبهن فاتتعت اعيان النساء ان يحبهن الرجل فاعطى محمد عليه السلام
حقهن بما اعطاه الله له فكل عارف اعطى كل ذي حق حقه وهذا معنى
قوله (فاعطاء) اى فاعطى الحق الحب لمحمد عليه السلام (الا باستحقاق
استحققه) اى استحق محمد عليه السلام حبهن (بمسماه اى بذات ذلك المستحق
وانما قدم الرسول فى الحديث (النساء لانهن محل الانفعال كما تقدمت الطبيعة
على من وجد منها) قوله (بالصورة) متعلق بقوله تقدمت (وليست الطبيعة
على الحقيقة الا النفس الرحمانى فانه) اى فان الشأن (فيه) اى فى النفس
الرحمانى (انفتحت صور العالم) لافى غيره (اعلاه واسفله) ولا يغنى بالطبيعة
الاهو فكانت الطبيعة عين النفس الرحمانى فى ان كل واحدة منهما محل
لافتتاح صور العالم فتقدمت الطبيعة على من وجد منها من صور العالم (اسريان
النفخة) يتعلق بقوله انفتحت وهى قوله واذا سويته فتفتحت فيه من روحى
(فى الجوهر الهولانى فى عالم الاجرام خاصة) فكانت الطبيعة والنفس
الرحمانى واحدا لان كل واحد منهما يسرى فى الاجسام بواسطة الهولوى
الجسمية (واما سريانها) اى سريان الطبيعة (لوجود الارواح النورية
والاعراض فذلك سريان آخر) فان الطبيعة تسرى فى وجود الارواح بالذات
والنفس الرحمانى يسرى بواسطة سريان الطبيعة الجوهرية (ثم انه عايه السلام
غلب فى هذا الخبر التائيت على التذكير لانه قصد) الرسول (التهمم بالنساء
وقال ثات ولم يقل ثلثة بالهاء الذى هو لعدد الذكر ان اذ وفيها) اى فى الثات
الواو للعطف والمعطوف عايه مقدر تقديره اذ فيها ذكر النساء وفيها (ذكر
الطيب وهو مذكر وعادة العرب ان يغلب التذكير على التائيت فتقول
الفواطم وزيد خرجوا ولا تقول خرجن فتعابوا التذكير وان كان واحدا
على التائيت وان كن جماعة وهو) اى والحال ان الرسول (عرنى) افصح
الفصحاء مع انه خالف قاعدتهم فى ذلك (فراعى النبي عايه السلام المعنى الذى
قصد) الرسول (به) اى بهذا المعنى (فى النخب اليه) وهو قوله حب الى

ولم يقل احببت من نفسه (ما) دام (لم يكن يؤثر حبه) اى حب الرسول فقوله
 ما لم يكن قيد لقوله فراعى اى فراعى هذا المعنى مادام لم يكن حب الرسول
 اليهن مؤثراً بل هو متأثر بحبهن فيحبهن بحب الله فغلب التأنيث على التذكير
 رعاية لهذا المعنى (فعلمه الله) من الحقائق والاسرار (ما لم يكن يعلم) فاخبرنا
 باسمه الفصيح بما علمه الله فقال حب الى ولم يقل احببت لتعلق حبه ربه قال
 وناب ولم يقل ثلثة لقصد التعميم بالنساء (وكان فضل الله عليه) اجراً (عظيماً)
 فغلب التأنيث على التذكير بقوله ثلث بغير هاء فما علمه عليه السلام بالحقائق
 وما أشد رعايته للحقوق) فان حق التأنيث في هذا المقام التغليب على التذكير
 فهو اعطى كل ذى حق حقه (ثم انه) اى النبي عليه السلام (جعل الخاتمة
 بظيرة الاولى في التأنيث وادرج بينهما التذكير فبدأ بالنساء وختم بالصلاة
 وكلناهما تأنيث والطيب بينهما كهو) اى النبي عليه السلام او كآدم (في وجوده
 فان الرجل مدرج بين ذات ظهر عنها وبين امرأة ظهرت عنه فهو)
 اى الرجل (بن مؤنثين تأنيث ذات وتأنيث حقيقى كذلك النساء تأنيث
 حقيقى والصلاة تأنيث عر حقيقى والطيب مذكر بينهما كآدم بين الذات
 الموجودة هو) اى آدم (عنها وبين حواء الموجودة عنه وان شئت قات الصفة
 مؤنثة ايضاً وان شئت قات القدرة مؤنثة ايضاً فكى على اى مذهب شئت
 فانك لا تجد الا التأنيث بتقديم حتى ان اصحاب العلة الذين جعلوا الحق علة
 في وجود العالم والعلة مؤنثة) والمقصود اظهار كمال الرسول في الفصاحة
 والبلاغة كيف علم الحقائق وراعاها في كلامه الفصيح وعلنا ما لم نكن نعلم مما
 علمه الله ما لم يكن يعلم (واما حكمة الطيب وجعله بعد النساء فلما في النساء من
 روائع التكوين) فالهن سبب لتكوين الاولاد (فانه اطيب الطيب عناق
 الحبيب كذا قالوا في المثل السائر) * ولما فرغ عن بيان حقائق كلامه شرع في بيان
 كماله في نفسه فقال (ولما خالق) رسول الله عليه السلام (عبداً بالاصالة لم يرفع
 رأسه قط) فعلاً وقولاً (الى السيادة بل لم يزل ساجداً واقفاً) اى ثابتاً (مع

كونه منفعلاً) ولم يتجاوز الى كونه فاعلاً (حتى كون الله عنه ما كون) كما قال
 خالقك من نوري و خلقت الاشياء من نورك (فاعطاه) اى اعطى الله النى
 (رتبة الفاعلية) يتصرف باسم الله خلافة عنه (فى عالم الانفاس التى هى
 الاعراف الطيبة) وهى عالم الارواح المدبرة بنفوسهم فى الوجود الشهادى
 فان فيها روائع الطيبة الوجودية فمالم الانفاس بمنزلة النساء فى الشهادة
 فاعطاه رتبة الفاعلية فى النساء فكما وجد فى النساء روائع التكوين كذلك
 وجد فى عالم الانفاس روائع الوجود اذما يحصل الوجود الشهادى فى عالم
 الانفاس (فحبب اليه الطيب) كما حبب اليه ما فيه الطيب وهو عالم الانفاس
 والنساء فالطيب هو الرائحة العلية فكانت عرضاً متأخراً الوجود عن
 الجوهر قائماً به قوله فحبب اليه يجوز أن يكون معلوماً وعجهولاً (فلذلك) اى
 فلاجل كون الطيب متأخراً بالوجود عما يقوم به (جعله) اى جعل رسول الله
 عليه السلام الطيب (بعد النساء فراعى) رسول الله عليه السلام فى هذا الترتيب
 (الدرجات التى للحق فى قوله رفيع الدرجات) فاول الدرجات العقل الاول وهو
 آدم الحقيقى والثانى النفس الكلية وهى حواء العقل الاول مذكر بين المؤمنين
 ذات الحق والهمس الكلية فراعى النبي عليه السلام هذه الدرجات الالهية
 بجعل المذكر بين المؤمنين فكان رسول الله رفيع الدرجات الباقى باضافة حبه
 اليه فى قوله حبب الى وكذلك رفيع جميع الدرجات من الجواهر المحردة والاجسام
 (ذوالعرش لاستواءه) اى لاستواء النبي العرش (باسم الرحمن) فان العرش
 مخلوق من العقل الاول الذى هو روح محمد عليه السلام فكان محمد عليه
 السلام ذا العرش فان الدرجات كما تنسب الى الحق تنسب الى محمد صلى الله عليه
 وسلم تبعاً لاصالة فاذا استوى الرحمن على العرش (فلا يبقى فمن حوى) اى
 احاط واشتمل (عليه العرش من لاتصيه الرحمة الالهية الرحمانية وهو) اى
 المعنى المذكور معنى (قوله تعالى ورحمتى وسعت كل شئ والعرش وسع كل شئ
 والمستوى) اى الحاكم والمستولى عليه (الرحمن) فكان العرش مظهر الرحمن

يظهر منه فيض الرحمن على مائته من الموجودات (فبحقيقته) أي بحقيقة اسم الرحمن (يكون سريان الرحمة في العالم كما قد ينسأ في غير موضع من هذا الكتاب ومن الفتوح المكي وقد جعل الحق الطيب في هذا الالتحام النكاحي) أي نكاح الشهادة الواقع بين الرجل والمرأة (في براءة عائشة رضي الله عنها فقال الخيئات للخيئين والخيئون للخيئات والطيبات للطيبين والطيبون للطيبات أولئك مبرؤن مما يقولون) من الافتراء في حقهن فإن عائشة رضي الله عنها وباقي أزواجه أطيب الطيبات كما أن محمداً صلى الله عليه وسلم أطيب الطيبين (فجعل روايتهم) أي جعل الحق روايتهم الطيبين وهي أقوالهم لأن الطيب من يتكلم كلمة طيبة أي صادقة والخبيث من يتكلم كلمة خبيثة وهي كلمة كاذبة طيبة أي صادقة وإنما جعل أقوالهم روايتهم (لأن القول نفس وهو) أي النفس (عين الرائحة فيخرج النفس بالطيب والخبيث على حسب ما يظهر به في صورة النطق) أي يخرج النفس من الطيب طيباً ومن الخبيث خبيثاً (فمن حيث هو ألهي بالأصالة كله طيب فهو) أي النطق أو القول كله (طيب ومن حيث ما يحمد ويذم) النفس (فهو) أي القول (طيب وخبيث وقال في خبث التوم هي شجرة أكره ربحها ولم يقل أكرهها فالعين لا تنكره وإنما يكره ما يظهر منها والكره لئلا) أي لما ظهر منها وهي الرائحة التي هي العرض القائم بها (أما عرفاً أو بعدم ملائمة طبع أو عرض أو شرع أو نقص عن كمال مطلوب ومائته) أي وليس في كراهة العين سبب (غير ما ذكرناه ولما انقسم الأمر إلى الطيب والخبيث كما قررناه حبب إليه) أي إلى محمد عليه السلام (الطيب دون الخبيث ووصف) البي عليه السلام (الملائكة بأنها تتأذى بالروائح الخبيثة لما في هذه النشأة العنصرية من التعفين فانه) أي الإنسان (مخلوق من صلصال من حمأ مسنون أي متغير الريح فتكرهه الملائكة بالذات) لعدم ملائمة طبعهم فيكره عين الإنسان لهم لما ظهر منه من تغير الريح فيتضرر مزاج الملائكة دون غيرهم (كما أن مزاج الجمل يتضرر برائحة الورد وهي من الروائح الطيبة فليس الورد عند الجمل

برح طيبة) كما ان رائحة النكهة التي حصلت من السوم يتفسر الانسان
 بها وهي عند الله طيب من المسك (ومن كان) من الناس (على مثل
 هذا المزاج) اي الجمل (معنى) بان يكون قابله مائلا الى الباطل (وصوره)
 بان يفعل القبائح (اضر به الحق) وهو ربح طيبة (اذا سمعه وسر بالباطل)
 وهو ربح خيثة فكان محمد عليه السلام عند هذه الطائفة كالورد
 عند الجمل (وهو) اي المذكور (قوله تعالى والذين آمنوا بالباطل وكفروا
 بالله ووصفهم بالخسيران فقال اولئك هم الخاسرون الذين خسروا انفسهم
 فانه) اي الشأن (من لم يدرك الطيب من الخبيث) كاللائلة التي نازعت في آدم
 فقالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ولم يدركوا ان آدم طيب مدرج في الخبيث
 (فلا ادراك له فاجب الى رسول الله عليه السلام الا الطيب من كل شيء
 وماثمه) اي وليس في الحقيقة اي بالنسبة الى مقام الجمع لا بالنسبة الى المظاهر
 (الا هو) اي الطيب (وهل يتصور ان يكون في العالم مزاج لا يجحد الا الطيب
 من كل شيء لا يعرف الخبيث ام لا قانا هذا لا يكون قانا ما وجدناه في الاصل
 الذي ظهر العالم منه وهو الحق فوجدناه يكره ويحب وانس الخبيث الا
 مايكره ولا الطيب الا ما يحب) ميزان للفعول هذا باعتبار المظاهر فان الله
 يحب ويكره بها واما باعتبار الجمعي الاتحادي فحب كل شيء والا لما اجاد
 مايكرهه في المظاهر فظهر ان مايكرهه في المظاهر يحبه في مقامه الجمعي (والعالم
 على صورة الحق والانسان على الصورتين) صورة الحق وصورة العالم
 فقد سبق تفصيله (فلا يكون ثم) اي في العالم (مزاج لا يدرك الا الامر
 الواحد) الطيب والخبيث (من كل شيء بل ثم مزاج يدرك الطيب من الخبيث
 مع علمه بانه خبيث بالذوق طيب بغير الذوق فيشغله) اي فيشغل هذا
 المزاج (ادراك الطيب منه) اي من الخبيث (عن الاحساس) اي عن احساس
 ذلك المزاج (خبثه) اي خبت ذلك الخبيث (هذا قد يكون) اي هذا المزاج
 قد يوجد (واما رفع الخبيث من العالم اي من الكون فانه لا يصح) لاختلاف

الطبائع (ورحمه الله) موجودة (في الخيـث والطيب والخيـث عند نفسه طيب والطيب عنده) اي عند الخيـث (خيـث فائمه) اي فمافي الكون (شيء طيب الا وهو من وجه في حق مزاج ما خيـث وكذلك بالعكس واما الثالث الذي به كملت الفردية فالصلاة) فقال (وجعات قرعة عني في الصلاة) وانما جعات الصلاة قرعة عين المصلي (لانيها مشاهدة) اي سبب لمشاهدة العبد المصلي ربه (وذلك) اي بيان كون الصلاة مشاهدة (لانيها مناجاة بين الله وبين عبده كما قال فاذا ذكروني اذكركم وهي) اي الصلاة (عبادة مقسومة بين الله وبين عبده بنصفين فنصفها لله ونصفها للعبد كما ورد في الخبر الصحيح عن الله تعالى انه قال قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين فنصفها لي ونصفها لعبدي ولعبدي ما سئـل يقول العبد بسم الله الرحمن الرحيم يقول الله تعالى ذكرني عبدي يقول العبد الحمد لله رب العالمين يقول الله حمدي عبدي يقول العبد الرحمن الرحيم يقول الله اثنـي عليّ عبدي يقول العبد مالك يوم الدين يقول الله مجدي عبدي فوض الى عبدي فهذا النصف كله لله تعالى خالصاً ثم يقول العبد اياك نعبد واياك نستعين يقول الله هذا بيني وبين عبدي ولعبدي ما سأل فواقع الاشتراك في هذه الآية يقول العبد اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين يقول الله فهو لاء لعبدي ولعبدي ما سأل فخلص هو لاء لعبده كما خاص الاول له تعالى فعلم من هذا وجوب قراءة الحمد لله رب العالمين فمن لم يقرأها فما صلى الصلاة المقسومة بين الله وبين عبده) فعلم منه ان الصلاة مناجاة بين الله وبين عبده (ولما كانت مناجاة فهي) اي الصلاة (ذكر) الحق (ومن ذكر الحق فقد جالس الحق وجالسه الحق فانه صح في الخبر الا لهي انه تعالى قال اما جالس من ذكرني ومن جالس من ذكره وهو) اي والحال ان من جالس من ذكره ذوبصر رأي جالسه فهذه الصلاة (مشاهدة ورؤية فان لم يكن) ذلك المجلس (ذابصر لم يره) اي لم يراجسه (فمن هنا يعلم المصلي رتبته هل يرى الحق

هذه الرؤية في هذه الصلاة ام لا فان لم يره فايعبده بالاعمان كأنه يراه فيخيله في قبائه
عند مناجاته ويلقى السمع لما يرد به عليه من الحق فان كان اماماً لعالمه الخاص به
اي بالمصلي (وللملائكة المصلين معه فان كل مصل فهو امام بلا شك فان الملائكة تسلي
خلف العبد اذا صلى وحده كما ورد في الخبر) فوله (فقد حصل له رتبة الرسول عم في
الصلاة) جواب لقوله فان كان فان الامامة مرتبة الرسول (وهي) اي الامامة (النيابة
عن الله اذا قال) الامام (سمع الله لمن حمده فيخبر نفسه ومن خلفه بان الله قد سمعه
فيقول الملائكة والحاضرون ربنا لك الحمد فان الله قال على لسان عبده سمع الله
لمن حمده فانظر علو رتبة الصلاة والى اين تنتهي بصاحبها فمن لم يحصل درجة
الرؤية في الصلاة فما بلغ غايتها ولا كان له فيها قرعة عين لانه لم يرد من يناجيه
فان لم يسمع ما يرد من الحق عليه فيها فها هو ممن ألقى السمع ومن لم يحضر فيها مع
ربه مع كونه لم يسمع ولم يبر فليس بمصل اصلاً ولا هو ممن ألقى السمع وهو
شهيد) فكانت الفردية النائة في الصلاة مرتبة الحضور وهي ادنى مرتبة
للصلاة ومرتبة السمع ومرتبة الرؤية فمن صلى الصلاة خارجة عن احد هذه الثلاثة
لم يكن مصلياً (ومائمه) اي وما في جنس العبادة او في العالم (عبادة تمنع) اي تمنع
العابد (من التصرف في غيرها مادامت) اي مدة نقائها ودوامها (سوى
الصلاة وذكر الله فيها اكبر ما فيها لما نشتل) الصلاة (عابه من اقوال وافعال
وقد ذكرنا صفة الرجل الكامل في الصلاة في الفتوحات المكية) فلا يكون
في الصلاة فعل او قول خارج عن اقوال الصلاة وافعالها (كيف يكون
لان الله تعالى يقول ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر لانه) اي لان الشان
(شرع للمصلي ان لا يتصرف في غير هذه العبادة مادام فيها ويقال له مصل
ولذكر الله اكبر يعني فيها) اي في الصلاة (اي الذكر الذي يكون من الله تعالى
لعبده حين يحبيه في سؤاله والثناء عليه اكبر من ذكر العبد ربه فيها لان الكبرياء
لله تعالى ولذلك) اي ولاجل ان ذكر الله فيها اكبر (قال والله يعلم ما تصنعون
وقال او ألقى السمع وهو شهيد فالقائمه السمع هو لما يكون من ذكر الله اياه فيها

ومن ذلك) اى ومن اشتغال الصلاة الامور العجيبة (ان الوجود لما كان عن حركة معقولة نقات العالم من العدم) اى من اعيان العلية (الى الوجود) العينية (عمت) جواب لما (الصلاة جميع الحركات وهى ثلث حركة مستقيمة وهى حال قيام المصلى وحركة افقية وهى حال الركوع المصلى وحركة منكوسة وهى حال سجوده فحركة الانسان مستقيمة وحركة الحيوان افقية وحركة النبات منكوسة ولبس للجماة حركة من ذاته فاذا تحرك حجر فانما يتحرك بغيره واما قوله وجعلت قرّة عينى فى الصلاة ولم ينسب الجميل الى نفسه) كما لم ينسب الحب الى نفسه (فان تجلى الحق للمصلى انما هو راجع اليه تعالى لا الى المصلى) وانما كان تجلى الحق للمصلى من الله تعالى لا من المصلى (فانه لو لم يذكر) الحق تعالى (هذه الصفة عن نفسه) بان يقول للرسول عليه السلام جعلت انا قرّة عينك فى الصلاة ولم يذكر الحق بلسان نبيه (لامره) اى الرسول عم) بالصلاة على غير تجل منه) اى من الحق (له) اى للرسول (فلما كان منه) اى من الحق (ذلك) التجلى (بطريق الامتان) لا بطريق كسب من العبد (كانت المشاهدة) التى تحصل لامبى عم من التجلى الامتانى (بطريق الامتان) من الله (فقال) لاجل ذلك (وجعلت قرّة عينى فى الصلاة) على البناء المفعول (وليس) قرّة العين (الامشاهدة المحبوب التى تقرّبها) بهذه المشاهدة (عين المحب) والقرّة مأخوذة (من الاستقرار فيستقر العين عند رؤيته) اى رؤية المحبوب فى شئ فى التجلى الصفاتى وفى غير شئ فى التجلى الذاتى فانه بلا واسطة شئ وان كان لا يخلو عن صورة. لكن هذه الصورة التى تقع فيها تجلى الذاتى ليست من الامور الموجودة فى الخارج وانما قلنا لا يخلو عن صورة. لان مشاهدة الحق لا يمكن مجردة عن المراد (فلا ينظر) المحب (معه) اى مع المحبوب (الى شئ غيره) اى غير المحبوب (فى شئ) كما فى التجلى الصفاتى اى موجود فى الخارج (وفى غير شئ) كما فى التجلى الذاتى اى معدوم فى الخارج يعنى لا يجمع بينهما فى النظر فى شئ والمفصود ان النظر فى المحبوب لا يسع منه غيره لاستقرار العين

عند مشاهدة محبوبه فالرؤية والنظر تنازعا في شئ وغير شئ
فاعملنا النظر وقد رنا مفعول الرؤية كما عرفت (ولذلك) اى ولاجل
ان المحب لا ينظر مع محبوبه الى شئ غيره (نهى عن الالتفات في الصلاة
فان الالتفات) في الصلاة الى الغير (شئ) يحتلسه الشيطان من صلاة
العبد فيحرمه (اى فيحرم الشيطان العبد عن) مشاهدة محبوبه بل لو كان
الحق (محبوب هذا الملتفت ما التفت في صلاته الى غير قبلته بوجهه) وانما قال بوجهه
ولم يقل بعينه مع ان الالتفات للعين لا للوجه اشارة الى ان الوجه حيث ما التفت
اليه البصر فن التفت بوجهه في الصلاة الى غير قبلته فقد حرم عليه مشاهدة
ربه والالتفات بالوجه يعم وجه القلب ووجه الصوري (والانسان يعلم حاله
في نفسه هل هو بهذه المثابة في هذه العبادة الخاصة ام لا) اى هل يصلى صلاته
على هذا الوجه المذكور ام لا (فان الانسان على نفسه بصيرة ولو اتى معاذيره
فهو يعرف كذبه من صدقه في نفسه) والكذب كناية عن الصلاة التى تلتفت
فيها الى غير القبلة والصدق بخلافه (لان الشئ لا يجهل حاله فان حاله له ذوق
ثم ان مسمى الصلاة له قسمة اخرى) بين الله وبين عباده (فانه تعالى امرنا ان
نصلى له واخبرنا) في كلامه المجيد (انه يصلى عاليا) فاذا كان كذلك (قال الله
منا ومنه فاذا كان هو المصلي فانما يصلى باسمه الآخر فيتأخر) ظهور الحق بهذا
الاعتبار (عن وجود العبد) اى لا يظهر هذه الصلاة منه الا بعد وجود
العبد كما يتأخر رحمته للمذنبين في اليوم الآخر عن شفاعة الشافعين
(وهو) اى الحق المصلى علينا (عين الحق الذى يخلقه العبد) اى يتصوره
(في قلبه بنظره الفكرى) ويعتقد ان الحق في نفسه على تصوره قوله بنظره ينعاق
بقوله يخلقه وكذلك (او بتقليده وهو آله المعتقد) بكسر القاف (وبتنوع)
الحق (بحسب ما قام بذلك المحل) قوله (من الاستعداد) بيان لما اى يتنوع
بحسب الاستعداد فالحق بنفسه تعالى عن التنوع فالتنوع للاستعداد لا للحق
(كما قال الجنيد حين سئل عن المعرفة بالله والعارف لون الماء لون امانه) فتره

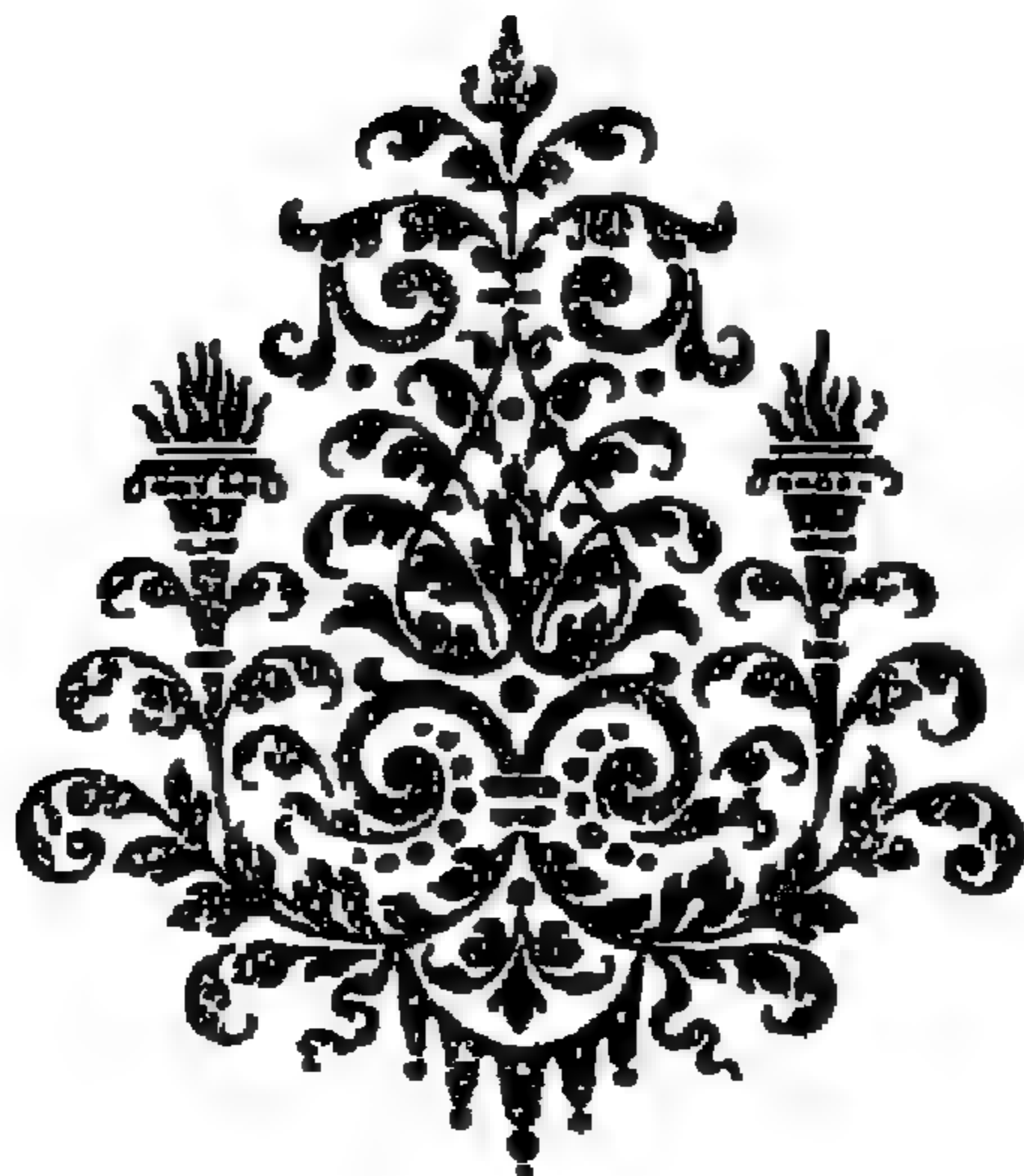
الحق من كل قيد (وهو جواب ساد) اى محكم مطابق للواقع (اخبر عن الامر بما هو عليه فهذا) اى الآله المتشوع بحسب الاعتقادات (هو الله الذى يصلى علينا) وهذا بيان لتزول الحق فى الصلاة فينا وهو بعينه تزول الحق فى السماء الدنيا فى الثلث الاخير من الليل فوجود الحق اى ظهوره الينامن حيث الزول يتأخر عن وجودنا ووجود السماء والليل فلا اشكال فى مثل هذه الكلمات (واذا صلينا نحن له كان لنا الاسم الآخر فكنا فيه) اى فى تصليتنا الحق (كما ذكرناه فى حال من له هذا الاسم) وهو الاسم الآخر يعنى فكما اذا كان هو المصلى يتأخر عن وجودنا فى ظهوره بصور استعدادنا اذ المتشوع يتأخر عن مابه التشوع فاذا صلينا نحن له كما بمنزلة الحق اذا صلى علينا (فكون عنده بحسب حالنا) واعتقادنا (فلا ينظر اليانا الا بصورة ما جئنا بها) قوله بصورة يتعلق ينظر قوله بها يتماق بجئنا اى ينظر الحق اليانا بصورة ما جئنا الحق بهذه الصورة ما زائدة لتأكيد النظر بهذه الصورة وجاز لتأكيد عموم الكرة (فان المصلى هو المتأخر عن السابق فى الحلية وقوله كل قد علم صلاته ونسبجه اى) علم (رتبه فى التأخر و) علم رتبه (فى عبادته ربه و) علم رتبه (فى تسبجه الذى يعطيه من التنزيه استعداده) الضمير المنصوب فى يعطيه يرجع الى الحق واستعداده فاعل يعطيه والضمير يرجع الى كل (فما من شئ الا وهو يسبح بحمد ربه الحليم) الذى لا يجمل بالعقوبة للمذنبين (الغفور) الذى يستر ذنوب العباد فكان لكل شئ تسبيحاً خاصاً لربه الخاص الحليم الغفور له (ولذلك) اى ولاجل ان لكل شئ تسبيحاً (لانفقه) اى لا نطلع (تسبح العالم على التفصيل واحداً واحداً) لامتناع احاطتنا ما فى العالم فرداً فرداً (ونعمه) اى وفى مقام التسبيح (مرتبة يعود الضمير على العبد المسبح فيها) الضمير فى قوله فيها يعود الى المرتبة (فى قوله وان من شئ الا يسبح بحمده اى بحمد ذلك الشئ) فالضمير الذى فى قوله بحمده يعود على الشئ اى بالتاء الذى يكون عليه) اى

يكون العبد على ذلك التثاء وفي قوله وان من شيء يتعاقب بالمقدّر اى الضمير كان
 في قوله وان من شيء (كما قلناه) اى هذا المذكور (فى المعتقد) بكسر القاف (انه
 انما يثنى على الآله الذى فى معتقده وربط به نفسه وما كان من عمله) اى من عمل
 العبد المعتقد (فهو راجع اليه) لا الى الحق (فثاثنى) ذلك المعتقد (الا على نفسه فانه
 (من مدح الصنعة فانما مدح الصانع بلا شك فان حسنها وعدم حسنها) اى
 الصنعة (راجع الى صانعها وآله المعتقد مصنوع للناظر فيه فهو) اى ذلك
 الآله (صنعه) اى صنعة الناظر (فتأوه) اى ثناء الناظر (على ما اعتقده)
 اى اعتقده آله (ثناؤه على نفسه) والله تعالى فى حد ذاته منزّه عن التثاء على
 هذا الحد وعن هذا الاعتقاد لكن الله تعالى قبل ثناء عبده واعتقاده كرماء
 ولطفاً منه اذ لا وسعة لكل احد أن ينظر الحق على اطلاقه ويثنى عليه فكان
 ذلك المعتقد يعين الحق ويقيده على حسب اعتقاده (ولهذا) اى ولاجل تعيين
 الحق وحصره على ما اعتقده (يذم معتقد غيره ولو انصف) ذلك المعتقد
 (لم يكن له ذلك) الذم لما انه مثله ايضاً فهو محمود عند صاحبه (الا) استثناء
 منقطع (ان صاحب هذا المعبود الخاسر جاهل لاشك فى ذلك) اى فى ثنائه
 على نفسه ولا يشعر أن ثناءه على نفسه وخلق ان يثنى على الله تعالى (لا اعتراضه على
 غيره فجا اعتقده فى) حق (الله) تعالى (اذ لو عرف) ذلك العابد المعبود الخاسر
 (ما قال الجندلون المائلون انائه) وما مفعول عرف (اسلم لكل ذى اعتقاد ما اعتقده
 وعرف الله فى كل صورة) وفى (كل معتقد) فاذا لم يعرف الله فى كل صورة (فهو
 ظان ليس بعالم فلذلك قال تعالى انا عند ظن عبدي بى اى لا اظهر له الا فى
 صورة معتقده فان شاء اطلق وان شاء قيد) اذ لا بد من القيد بالاطلاق او بعينه
 (فآله المعتقدات) بكسر القاف (نأخذ الحدود) لتعبده بحسب استعداد
 المعتقد (وهو الآله الذى وسعه قلب عبده فان الآله المطلق لا يسه

شيء (لأنه عين الأشياء) بحسب الحقيقة لا بحسب الأسماء والصفات
 (وعين نفسه) إذ لا شيء في مرتبة الإطلاق غيره (والنبي لا يقال فيه)
 أي في حقه (يسع نفسه ولا لايسعها) فظهور الحق
 في قلب عبده غير ظهوره في مرتبة اطلاقه فالحق واحد
 حقيقي والتعدد بحسب الأسماء والصفات ففي مرتبة
 يقال الآله المطلق وفي مرتبة الآله المحدود وغير
 ذلك من المراتب فالأمر واحد (فافهم)
 والله يقول الحق وهو يهدي
 السبيل (تم الكتاب
 بعون الله الملك
 الجليل

٢٢

٢



مجداً لمن اطلع شمس المعرفة في سماء قلوب كل اوليائه * وفجر منها ينابيع
 الحكمة * فقاموا على قدم الخدمة * شكراً لا آله * وحى فضلاً نقلة التين
 فما ينوا وحدة وجوده * واثبت العين فتحلوا بمشاهدة جماله وشهوده *
 وجباهم حبه فهم مصنون صفاء طبعهم فاض يقينا * راضون شذا شكرهم
 دام بنوهمينا * عارفون بالله حقاً * مشاهدون الوحدة في الكثرة صدقاً *
 والصلاة والسلام على عين الوجود سر الجمع المفرد * علة كل موجود سيدنا
 ومولانا محمد * صلى الله عليه وعلى آله واصحابه * وتابعيه وانصاره واصحابه *
 ملاح بارق * وذو شارق * وسلم تسليماً كثيراً * اما بعد * فان من اجل
 مؤلفات سيدنا قطب الوجود * حاتمى الاصل والعلم معدن الفضل والجلود *
 الامام الربانى الشيخ الاكبر * الغوث الفرد الصمدانى الكبريت الاحمر * سيدى
 ومولاي * ووسيلتى ومنتهاى * ابى عبدالله محمد محى الدين بن على بن عربى *
 الحاتمى الطائى الاندلسى * قدس الله سره وروحه * ونور مرقدته ونسبه *
 كتابه الموسوم بفصوص الحكم * يبدأ به كنز مغلق مطلسم * جلى العبار *
 خفى الاشارة * قد انتدب الجلم الغفير افتتح كنوزه * وحل مشكلات رموزه *
 وكان من جملة من اتى بالشرح المفيد * وذكر ما ليس عليه مزيد * بشر
 زمانه * وجنيد عصره واوانه * العلامة الفاضل * الفهامة الكامل * الشيخ
 بالى افندى * عليه رحمة المعيد المبدى * المكنى بخليفة الصوفية ذوى المتوفى
 ٩٦٠ تسعمائة وستين كما نقله فى كتاب كشف الظنون * فلمرى انه الشرح
 الكافى الكافل * الوافى بحل ما فيه من المشاكل * وقد كان طبع ذا الكتاب *
 بعون الله الملك الوهاب * فى عصر حضرة سلطاننا الاعظم * وخاقاننا
 الانتمى * خليفة الله الاعظم على افراد بنى الانسان * ثانى الحميدى صرامة
 وجزماً من ملوك آل عثمان * من بسط على رعيته سمائب الاثمن والاثمان *
 واغدى عليهم سمائب الرأفة والاحسان * فاصبحت الرعية ساكنة فى ظل
 الاثمان * رافلة فى ثوب العز والامتان * المؤيد المظفر المعان * المحفوف
 بعناية الملك الديان * بدر الملة الاسلامية * مجد مجد الدولة العثمانية *

المحفوظ بالقرآن والسبع المثاني * مولانا السلطان ابن السلطان الغازي
 شيخنا محمد بن محمد خان الثاني * خلد الله ايام خلافته ماتعاقب الشهور والسنون *
 واجرى احكام سلطته في اكناف الربيع المسكون * وحفظه وذريته وعائلته *
 ومن يلوذ به ومملكته * بالسبع من الست في الخمس من كل الآفات * بجاء فاء
 الفتح وطاء العلمس وعناية اهل الاشارات * متدباً لطبعه من صفا طبعه *
 فتأينته وسمانه * واعتنى بشره مفرد دهره * وضرة جبهة عصره *
 رضيع ندى المعارف * سمير كل فاضل وعارف * حاتم زمانه * وعين عيون
 اهل اوانه * الساعي لنشر ما في الفخر يجدي * صاحب العطوفة محمد سعدى
 بك اقدى * وذلك رضاء لوجه الله وحياً بأوليائه * ونفعاً لعباد الله واملاً
 بولائه * وصار تمام طبعه * لداعي نشره ونفعه * في دار السعادة العلية * بالمطبعة
 العثمانية * صانهما عن الآفات رب البرية * وذلك في ابتداء عام تسع
 وثلاثمائة والف * من هجرة اشرف من حاز شرف الكمال وكمال الشرف *
 ماتماً تصحبه العبد الفقير * المعترف بالذنب والتقصير * احقر الورى *
 خادم اعمال العلماء * محمد صادق نجم شيخ مشايخ الديار الشامية على الاطلاق *
 ويدر بدور البلدة الدمشقية بالاتفاق * الحاوى لمراتب المعقول والمنقول *
 الحائر لفضيات الفروع والاصول * المرحوم الشيخ سايم المطار * عليه
 رحمة ربه الغفار * راجياً من الاخوان * المتصفين بالانصاف اوصاف اولى
 العرفان * اصلاح ما وقع بطبعه من الخطأ والخلل * واخذ اليد عند وقوع
 الزلل * كان الله لي واهم * وبالا حسان والمسلمين عاملني وعاملهم * بجرمة
 سيد الانام * عايه وعلى آله الكرام * افضل الصلاة واتم السلام * ولما لاح
 بدر تمامه * وفاح مسك طبعه وختامه * ارخه الادب * الماجد اللبيب *
 الاشمى البارع الأريب * النجيب الكامل * واللوذعى الذكي الفاضل *
 عزتو مصطفى رشدى اقدى * الدمشقى حفظه المعيد المبدى *
 اما بعد حمد الله * والصلاة والسلام على رسول الله * وآله وصحبه وتابعيه

وحزبه * فيقول افقر الوري * واحقر الفقرا * الراجي عفوره الجليل *
مصطفى رشدي الدمشقي بن اسماعيل * غفر الله له * وبالأحسان والمسلمين
عامه * لما تم طبع شرح الشيخ بالي على فصوص الشيخ الأكبر * واضاء سناء
بدره العالي وصح جماله اسفر * ورق طبعه وراق * وعم نفعه في سائر الافاق *
انشده لسان الحال

* قد جئت يا بالي بعقد كالي * للرشد يبدى بدره متلالي *
* شرح الفصوص لقد بدا من خدره * بشري لنا لنا المقام العالي *
* قل للاولى راموا الكمال الاسموا * وتدبروا يا قومي سرّ مقالي *
* ان رمتوا فهم الفصوص فاسرعوا * وتصفحوا محققاً بدت من بالي *
* ثم اعرب قلم البيان * بأفصح لسان * عن تاريخ التمام * وشكر الاحسان *

﴿ فقال ﴾

* يا شرح بالي قد شرحت البال بل * اشفيت بلبالاً تنقص بالشفوص *
* وازلت عن عين البصيرة نقطة * فغدوت ارفل في ميادين النصوص *
* ودخلت روض الانس دون رياضة * وبفلات فضلك بحر عرفان اءوس *
* فسبقت اقراني الى نيل المنى * قل للمشاة لا اركبوا ظهراً القلوس *
* مذراق منك الطبع قات مؤرخاً * الدرّ قاق بطبعه شرح الفصوص *

٢٢٥ ١٨١ ٨١ ٥٠٤ ٢٩١



الطبعة النفيسة العثمانية * لا زال شرفها الى يوم القيامة *

٨ ١١٠
٢٧ ٢٢٠

١٣٠٩



